金剛經講義

江味農居士 遺著

（二〇一一年十月修訂）

佛陀教育基金會 印贈

一切佛經，及闡揚佛法諸書，無不令人趨吉避凶，改過遷善。明三世之因果，識本具之佛性。出生死之苦海，生極樂之蓮邦。讀者必須生感恩心，作難遭想。淨手潔案，主敬存誠。如面佛天，如臨師保。則無邊利益，自可親得。若肆無忌憚，任意褻瀆。及固執管見，妄生毀謗，則罪過彌天，苦報無盡。奉勸世人，當遠罪求益，離苦得樂也。

恭錄自——《印光大師文鈔三編卷四：靈巖山寺念誦儀規題辭》

釋迦牟尼佛像

第3頁

江味農居士像

注意圖像清晰度，並注意方向左右。衣襟右開

金剛經講義

【目次】

金剛般若波羅蜜經　經文……9
金剛經講義科判……43
卷首……55
蔣敘……55
范敘……58
例言……60
江味農居士傳……61
金剛般若波羅蜜經講義卷一……69
甲初、總釋名題……69
乙初、釋經題……69
乙次、釋人題……117
金剛般若波羅蜜經講義卷二……127

甲次、別解文義……127
乙初、序分……128
乙次、正宗分……153
丙初、當機讚請……153
丙次、如來讚許……161
丁初、讚印……161
丁次、許說……163
戊初、總示……163
戊次、詳談……165
己初、約境明無住以彰般若正智……165
庚初、的示無住以生信……165

金剛般若波羅蜜經講義卷三……285

庚次、推闡無住以開解……285

金剛般若波羅蜜經講義卷四……597

己次、約心明無住以顯般若理體……597
庚初、深觀無住以進修……601

金剛般若波羅蜜經講義卷五……733
庚次、究極無住以成證……733
乙三、流通分……828
金剛經校勘記……872
金剛經校正本跋……892
金剛經講義二〇〇六年改版跋……895
金剛經講義二〇〇八年修訂版補跋……896
金剛經講義二〇一一年修訂版跋……897

金剛般若波羅蜜經

經文

開經偈

無上甚深微妙法
百千萬劫難遭遇
我今見聞得受持
願解如來真實義

金剛般若波羅蜜經

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

一 如是我聞。一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。與大比丘眾千二百五十人俱。

二 爾時世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖。收衣鉢，洗足已，敷座而坐。

三 時長老須菩提，在大眾中，即從座起，偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬而白佛言。

四 希有。世尊。如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。

五 世尊。善男子，善女人，發阿耨多羅三藐三菩

提心。應云何住．云何降伏其心。六佛言。善哉善
哉。須菩提．如汝所說．如來善護念諸菩薩．善
付囑諸菩薩。七汝今諦聽。當為汝說。善男子．善
女人．發阿耨多羅三藐三菩提心。應如是住．
如是降伏其心。八唯然．世尊。願樂欲聞。九佛告須
菩提。諸菩薩摩訶薩．應如是降伏其心。十所有
一切眾生之類。若卵生。若胎生。若濕生。若化
生。若有色。若無色。若有想．若無想．若非有想
非無想。我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是
滅度無量無數無邊眾生．實無眾生得滅度

者。十一 何以故。須菩提。若菩薩有我相人相眾生相壽者相·即非菩薩。十二 復次。須菩提。菩薩於法·應無所住·行於布施。十三 所謂不住色布施·不住聲香味觸法布施。十四 須菩提。菩薩應如是布施·不住於相。十五 何以故。若菩薩不住相布施。其福德不可思量。十六 須菩提·於意云何。東方虛空·可思量不。不也·世尊。須菩提·南西北方四維上下虛空·可思量不。不也·世尊。十七 須菩提·菩薩無住相布施·福德亦復如是不可思量。十八 須菩提·菩薩但應如所教住。十九 須菩提·於意云何·可以

身相見如來不。二十不也世尊、不可以身相得見
如來。二一何以故。如來所說身相、即非身相。二二佛告
須菩提。凡所有相、皆是虛妄。二三若見諸相非相、
則見如來。二四須菩提白佛言。世尊、頗有眾生、得
聞如是言說章句、生實信不。二五佛告須菩提、莫
作是說。如來滅後、後五百歲、有持戒修福者。
於此章句、能生信心、以此為實。二六當知是人、不
於一佛二佛三四五佛而種善根。已於無量
千萬佛所、種諸善根。二七聞是章句、乃至一念生
淨信者。須菩提。如來悉知悉見。是諸眾生、得

如是無量福德。二八何以故。是諸眾生．無復我相人相眾生相壽者相．無法相．亦無非法相。二九何以故。是諸眾生．若心取相．則為著我人眾生壽者。若取法相．即著我人眾生壽者。何以故。若取非法相．即著我人眾生壽者。三十是故不應取法．不應取非法。三一以是義故．如來常說．汝等比丘．知我說法．如筏喻者。法尚應捨．何況非法。三二須菩提。於意云何．如來得阿耨多羅三藐三菩提耶．如來有所說法耶。三三須菩提言。如我解佛所說義．無有定法．名阿耨多羅三藐三

菩提。亦無有定法。如來可說。[三四]何以故。如來所說法。皆不可取。不可說。非法。非非法。[三五]所以者何。一切賢聖。皆以無為法。而有差別。[三六]須菩提。於意云何。若人滿三千大千世界七寶。以用布施。是人所得福德。寧為多不。[三七]須菩提言。甚多。世尊。何以故。是福德。即非福德性。是故如來說福德多。[三八]若復有人。於此經中受持乃至四句偈等。為他人說。其福勝彼。[三九]何以故。須菩提。一切諸佛。及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法。皆從此經出。[四十]須菩提。所謂佛法者。即非佛

法。四一須菩提。於意云何。須陀洹能作是念、我得須陀洹果不。須菩提言。不也。世尊。何以故。須陀洹名為入流、而無所入。不入色聲香味觸法、是名須陀洹。四二須菩提。於意云何。斯陀含能作是念、我得斯陀含果不。須菩提言。不也。世尊。何以故。斯陀含名一往來、而實無往來、是名斯陀含。四三須菩提。於意云何。阿那含能作是念、我得阿那含果不。須菩提言。不也。世尊。何以故。阿那含名為不來、而實無來、是故名阿那含。四四須菩提。於意云何。阿羅漢能作是念、我

得阿羅漢道不。須菩提言。不也。世尊。何以故。實無有法．名阿羅漢。世尊。若阿羅漢作是念．我得阿羅漢道．即為著我人眾生壽者。四五世尊。佛說我得無諍三昧．人中最為第一．是第一離欲阿羅漢。四六我不作是念．我是離欲阿羅漢。四七世尊．我若作是念．我得阿羅漢道。世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。四八以須菩提實無所行．而名須菩提是樂阿蘭那行。四九佛告須菩提。於意云何。如來昔在然燈佛所．於法有所得不。世尊。如來在然燈佛所．於法實無所得。

五十 須菩提。於意云何。菩薩莊嚴佛土不。不也。世尊。何以故。莊嚴佛土者。則非莊嚴。是名莊嚴。

五一 是故須菩提。諸菩薩摩訶薩。應如是生清淨心。不應住色生心。不應住聲香味觸法生心。應無所住而生其心。

五二 須菩提。譬如有人。身如須彌山王。於意云何。是身為大不。須菩提言。甚大。世尊。何以故。佛說非身。是名大身。

五三 須菩提。如恆河中所有沙數。如是沙等恆河。於意云何。是諸恆河沙。寧為多不。須菩提言。甚多。世尊。但諸恆河尚多無數。何況其沙。

五四 須菩提。

我今實言告汝。若有善男子．善女人．以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界．以用布施。得福多不。須菩提言。甚多。世尊。
五五 佛告須菩提。若善男子．善女人．於此經中．乃至受持四句偈等．為他人說。而此福德．勝前福德。
五六 復次須菩提。隨說是經．乃至四句偈等。當知此處．一切世間天人阿修羅．皆應供養．如佛塔廟。
五七 何況有人盡能受持讀誦。
五八 須菩提。當知是人．成就最上第一希有之法。
五九 若是經典所在之處．則為有佛．若尊重弟子。
六十 爾時須菩提白佛言。

世尊。當何名此經。我等云何奉持。[六一]佛告須菩提。是經名為金剛般若波羅蜜。[六二]以是名字。汝當奉持。[六三]所以者何。[六四]須菩提。佛說般若波羅蜜。則非般若波羅蜜。[六五]須菩提。於意云何。如來有所說法不。[六六]須菩提白佛言。世尊。如來無所說。須菩提。於意云何。三千大千世界所有微塵。是為多不。須菩提言。甚多。世尊。[六七]須菩提。諸微塵。如來說非微塵。是名微塵。[六八]如來說世界非世界。是名世界。[六九]須菩提。於意云何。可以三十二相見如來不。不也。世尊。何以故。如來說三

十二相．即是非相．是名三十二相。七十須菩提。若
有善男子．善女人．以恆河沙等身命布施。七一若
復有人．於此經中．乃至受持四句偈等．為他
人說。其福甚多。七二爾時須菩提．聞說是經。深解
義趣。涕淚悲泣。而白佛言。七三希有。世尊。佛說如
是甚深經典。我從昔來所得慧眼．未曾得聞
如是之經。七四世尊。若復有人得聞是經。信心清
淨。則生實相。當知是人．成就第一希有功德。
七五世尊。是實相者．則是非相。是故如來說名實
相。七六世尊。我今得聞如是經典．信解受持．不足

為難。七七 若當來世·後五百歲。其有眾生·得聞是經。信解受持。是人則為第一希有。七八 何以故。此人無我相人相眾生相壽者相。七九 所以者何。我相即是非相。人相眾生相壽者相·即是非相。八十 何以故。離一切諸相·則名諸佛。八一 佛告須菩提。如是如是。若復有人·得聞是經。不驚不怖不畏。當知是人·甚為希有。八二 何以故。須菩提。如來說第一波羅蜜非第一波羅蜜·是名第一波羅蜜。八三 須菩提。忍辱波羅蜜·如來說非忍辱波羅蜜。八四 何以故。須菩提。如我昔為歌利王割截

身體。我於爾時．無我相無人相無眾生相無壽者相。何以故。我於往昔節節支解時。若有我相人相眾生相壽者相．應生瞋恨。八五須菩提。又念過去於五百世。作忍辱仙人。於爾所世．無我相．無人相．無眾生相．無壽者相。八六是故須菩提．菩薩應離一切相．發阿耨多羅三藐三菩提心。八七不應住色生心。不應住聲香味觸法生心。應生無所住心。八八若心有住。則為非住。八九是故佛說菩薩心不應住色布施。九十須菩提．菩薩為利益一切眾生．應如是布施。九一如來說一切

諸相，即是非相。又說一切眾生，則非眾生。九二 須
菩提。如來是真語者，實語者，如語者，不誑語
者，不異語者。九三 須菩提。如來所得法。此法無實
無虛。九四 須菩提。若菩薩心住於法而行布施。如
人入闇，則無所見。九五 若菩薩心不住法而行布
施。如人有目，日光明照。見種種色。九六 須菩提。當
來之世。若有善男子，善女人，能於此經受持
讀誦。則為如來以佛智慧，悉知是人，悉見是
人，皆得成就無量無邊功德。九七 須菩提。若有善
男子，善女人，初日分，以恆河沙等身布施。中

日分、復以恆河沙等身布施。後日分、亦以恆河沙等身布施。如是無量百千萬億劫、以身布施。九八若復有人、聞此經典、信心不逆。其福勝彼。九九何況書寫、受持讀誦、為人解說。一〇〇須菩提。以要言之。是經有不可思議、不可稱量、無邊功德。一〇一如來為發大乘者說。為發最上乘者說。一〇二若有人能受持讀誦、廣為人說。如來悉知是人悉見是人、皆成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等、則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。一〇三何以故。須菩提。若樂小法

者，著我見人見眾生見壽者見。則於此經不能聽受讀誦。為人解說。（一〇四）須菩提。在在處處，若有此經。一切世間天人阿修羅，所應供養。當知此處，則為是塔。皆應恭敬，作禮圍繞，以諸華香而散其處。（一〇五）復次。須菩提。善男子，善女人，受持讀誦此經，若為人輕賤。是人先世罪業，應墮惡道。（一〇六）以今世人輕賤故。先世罪業則為消滅。當得阿耨多羅三藐三菩提。（一〇七）須菩提。我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸佛。悉皆供養承事，無

空過者。一〇八若復有人·於後末世·能受持讀誦此經。所得功德·於我所供養諸佛功德·百分不及一·千萬億分·乃至算數譬喻所不能及。一〇九須菩提。若善男子·善女人·於後末世·有受持讀誦此經·所得功德。我若具說者。或有人聞·心則狂亂。狐疑不信。一一〇須菩提。當知是經義不可思議·果報亦不可思議。一一一爾時須菩提白佛言。世尊。善男子·善女人·發阿耨多羅三藐三菩提心。云何應住。云何降伏其心。一一二佛告須菩提。善男子·善女人·發阿耨多羅三藐三菩提者。

當生如是心。我應滅度一切眾生。滅度一切
眾生已。而無有一眾生實滅度者。一三 何以故。若
菩薩有我相人相眾生相壽者相。則非菩薩。
一四 所以者何。須菩提。實無有法發阿耨多羅三
藐三菩提者。一五 須菩提。於意云何。如來於然燈
佛所。有法得阿耨多羅三藐三菩提不。不。一六 不也。
世尊。如我解佛所說義。佛於然燈佛所。無有
法得阿耨多羅三藐三菩提。一七 佛言。如是如是。
須菩提。實無有法如來得阿耨多羅三藐三
菩提。一八 須菩提。若有法如來得阿耨多羅三藐

三菩提、然燈佛則不與我授記。汝於來世、當得作佛、號釋迦牟尼。[一九]以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提、是故然燈佛與我授記。作是言。汝於來世、當得作佛、號釋迦牟尼。[二〇]何以故。如來者、即諸法如義。[二一]若有人言。如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提。實無有法、佛得阿耨多羅三藐三菩提。[二二]須菩提。如來所得阿耨多羅三藐三菩提、於是中無實無虛。[二三]是故如來說一切法皆是佛法。[二四]須菩提。所言一切法者、即非一切法、是故名一切法。[二五]須菩提。譬如

人身長大·須菩提言。世尊。如來說人身長大·
則為非大身·是名大身。二六 須菩提。菩薩亦如是。
若作是言。我當滅度無量眾生。則不名菩薩。
二七 何以故。須菩提。無有法名為菩薩。二八 是故佛說
一切法無我無人無眾生無壽者。二九 須菩提。若
菩薩作是言。我當莊嚴佛土。是不名菩薩。三〇 何
以故。如來說莊嚴佛土者·即非莊嚴·是名莊
嚴。三一 須菩提。若菩薩通達無我法者。如來說名
真是菩薩。三二 須菩提。於意云何。如來有肉眼不。
如是。世尊。如來有肉眼。須菩提。於意云何。如

來有天眼不。如是。世尊。如來有天眼。須菩提。於意云何。如來有慧眼不。如是。世尊。如來有慧眼。須菩提。於意云何。如來有法眼不。如是。世尊。如來有法眼。須菩提。於意云何。如來有佛眼不。如是。世尊。如來有佛眼。一三三須菩提。於意云何。恒河中所有沙。佛說是沙不。如是。世尊。如來說是沙。一三四須菩提。於意云何。如一恒河中所有沙·有如是等恒河·是諸恒河所有沙數·佛世界如是。寧為多不。甚多。世尊。一三五佛告須菩提。爾所國土中·所有眾生若干種心。如來悉

知。一三六 何以故。如來說諸心皆為非心．是名為心。
一三七 所以者何。須菩提。過去心不可得。現在心不
可得。未來心不可得。一三八 須菩提。於意云何。若有
人滿三千大千世界七寶．以用布施。是人以
是因緣．得福多不。如是。世尊。此人以是因緣．
得福甚多。一三九 須菩提。若福德有實．如來不說得
福德多。以福德無故．如來說得福德多。一四〇 須菩
提。於意云何。佛可以具足色身見不。不也。世
尊。如來不應以色身見。何以故。如來說具足
色身。即非具足色身．是名具足色身。一四一 須菩提。

於意云何。如來可以具足諸相見不。不也。世尊。如來不應以具足諸相見。何以故。如來說諸相具足。即非具足，是名諸相具足。

一四二
須菩提。汝勿謂如來作是念，我當有所說法。莫作是念。

一四三
何以故。若人言如來有所說法，即為謗佛。不能解我所說故。

一四四
須菩提。說法者，無法可說，是名說法。

一四五
爾時慧命須菩提白佛言。世尊。頗有眾生，於未來世，聞說是法，生信心不。

一四六
佛言。須菩提。彼非眾生，非不眾生。

一四七
何以故。須菩提。眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。

一四八
須菩

提白佛言。世尊。佛得阿耨多羅三藐三菩提．為無所得耶。

一四九 如是如是。須菩提。我於阿耨多羅三藐三菩提．乃至無有少法可得．是名阿耨多羅三藐三菩提。

一五〇 復次。須菩提。是法平等。無有高下。是名阿耨多羅三藐三菩提。

一五一 以無我無人無眾生無壽者．修一切善法．則得阿耨多羅三藐三菩提。

一五二 須菩提。所言善法者．如來說非善法．是名善法。

一五三 須菩提。若三千大千世界中所有諸須彌山王．如是等七寶聚．有人持用布施。

一五四 若人以此般若波羅蜜經．乃至

四句偈等•受持•為他人說。於前福德•百分不
及一。百千萬億分•乃至算數譬喻所不能及。
一五五 須菩提。於意云何。汝等勿謂如來作是念•我
當度眾生。須菩提。莫作是念。一五六 何以故。實無有
眾生如來度者。若有眾生如來度者•如來則
有我人眾生壽者。一五七 須菩提。如來說有我者•則
非有我。而凡夫之人•以為有我。須菩提。凡夫
者•如來說則非凡夫。一五八 須菩提。於意云何。可以
三十二相觀如來不。須菩提言。如是如是。以
三十二相觀如來。一五九 佛言。須菩提。若以三十二

相觀如來者、轉輪聖王則是如來。須菩提白佛言。世尊。如我解佛所說義。不應以三十二相觀如來。

（一六〇）爾時世尊而說偈言。

若以色見我　以音聲求我

是人行邪道　不能見如來

（一六一）須菩提。汝若作是念、如來不以具足相故、得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提。莫作是念、如來不以具足相故、得阿耨多羅三藐三菩提。

（一六二）須菩提。汝若作是念、發阿耨多羅三藐三菩提者、說諸法斷滅。莫作是念。何以故。發阿耨

多羅三藐三菩提者．於法不說斷滅相。一六三須菩提。若菩薩以滿恆河沙等世界七寶布施。一六四若復有人．知一切法無我．得成於忍。此菩薩勝前菩薩所得功德。一六五須菩提。以諸菩薩不受福德故。一六六須菩提白佛言。世尊。云何菩薩不受福德。一六七須菩提。菩薩所作福德．不應貪著。是故說不受福德。一六八須菩提。若有人言．如來若來若去若坐若臥．是人不解我所說義。一六九何以故。如來者．無所從來．亦無所去．故名如來。一七〇須菩提。若善男子．善女人．以三千大千世界碎為微塵。

一七一 於意云何。是微塵眾、寧為多不。甚多。世尊。何
以故。若是微塵眾實有者、佛則不說是微塵
一七二 眾。所以者何。佛說微塵眾。則非微塵眾。是名
一七三 微塵眾。世尊。如來所說三千大千世界、則非
一七四 世界、是名世界。何以故。若世界實有、則是一
合相。如來說一合相、則非一合相、是名一合
一七五 相。須菩提。一合相者、則是不可說。但凡夫之
一七六 人、貪著其事。須菩提。若人言、佛說我見人見
眾生見壽者見。須菩提。於意云何。是人解我
一七七 所說義不。世尊。是人不解如來所說義。何以

故。世尊說我見人見眾生見壽者見．即非我見人見眾生見壽者見．是名我見人見眾生見壽者見。一七八須菩提。發阿耨多羅三藐三菩提心者．於一切法．應如是知．如是見．如是信解．不生法相。一七九須菩提。所言法相者．如來說即非法相．是名法相。一八〇須菩提。若有人以滿無量阿僧祇世界七寶．持用布施。一八一若有善男子．善女人．發菩薩心者。持於此經．乃至四句偈等．受持讀誦．為人演說．其福勝彼。一八二云何為人演說。不取於相．如如不動。一八三何以故。

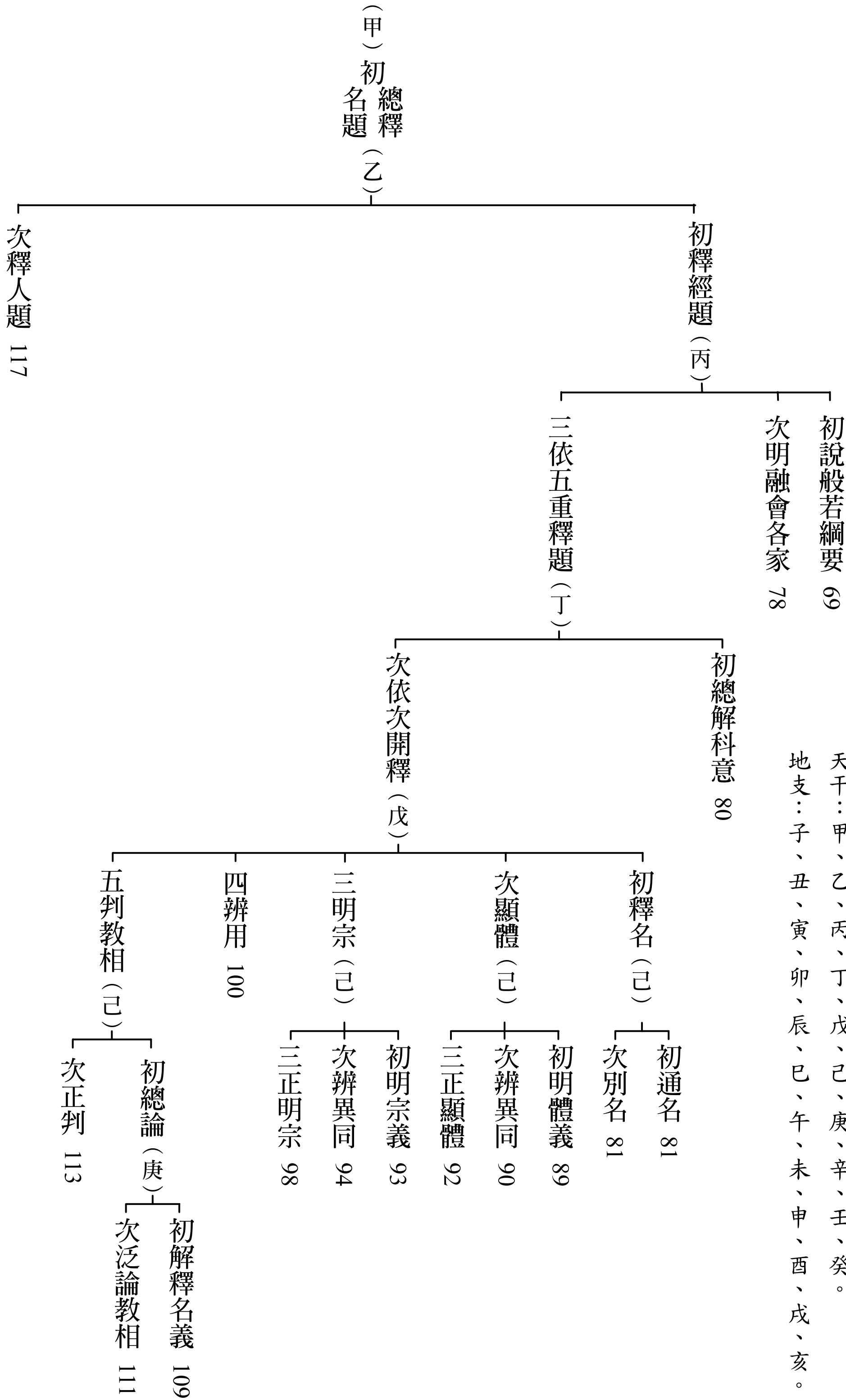
一切有為法　如夢幻泡影
如露亦如電　應作如是觀。

一八四

佛說是經已。長老須菩提．及諸比丘．比丘尼．優婆塞．優婆夷．一切世間天人阿修羅．聞佛所說．皆大歡喜。信受奉行。

金剛般若波羅蜜經

金剛經講義科判

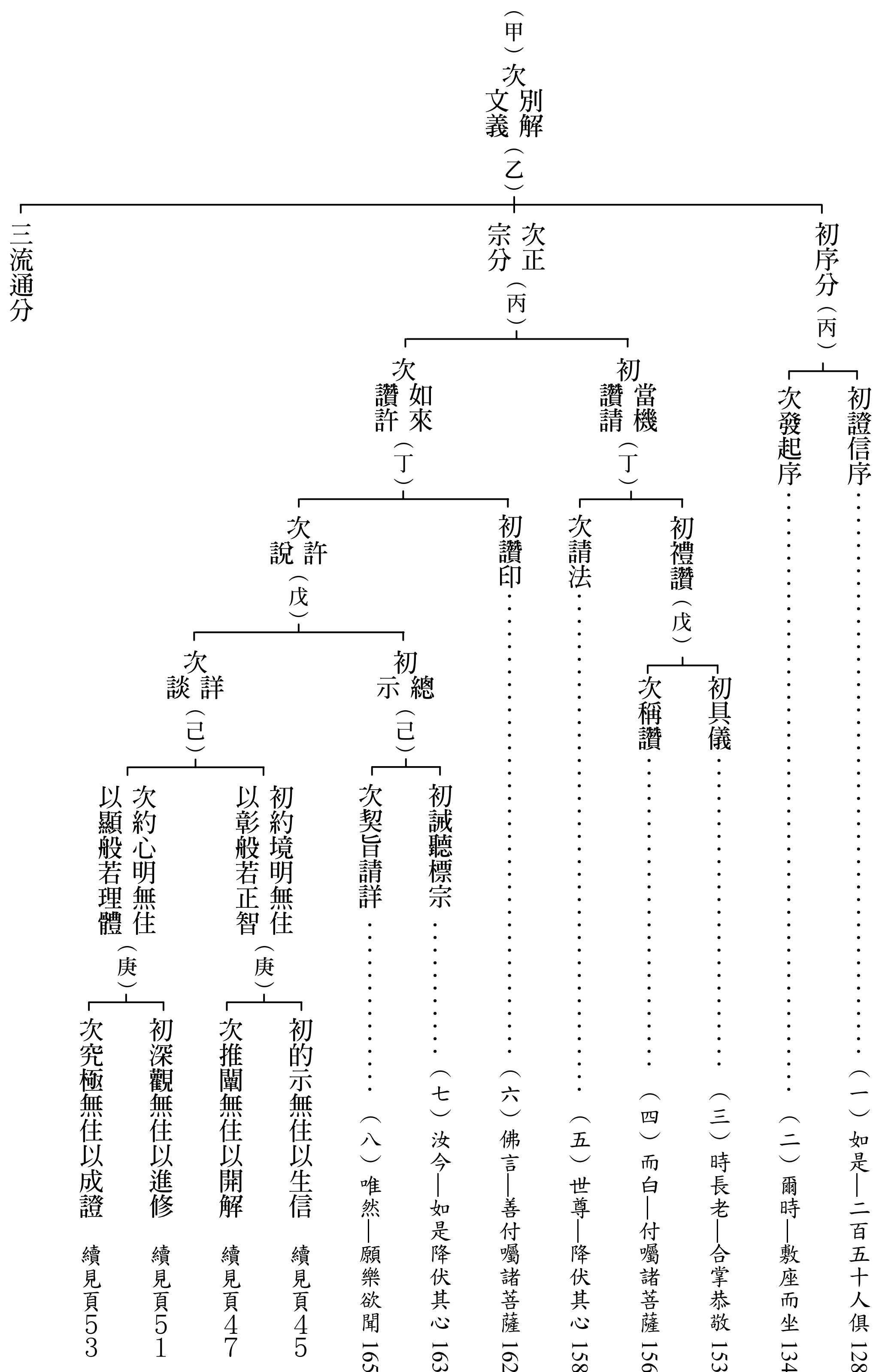


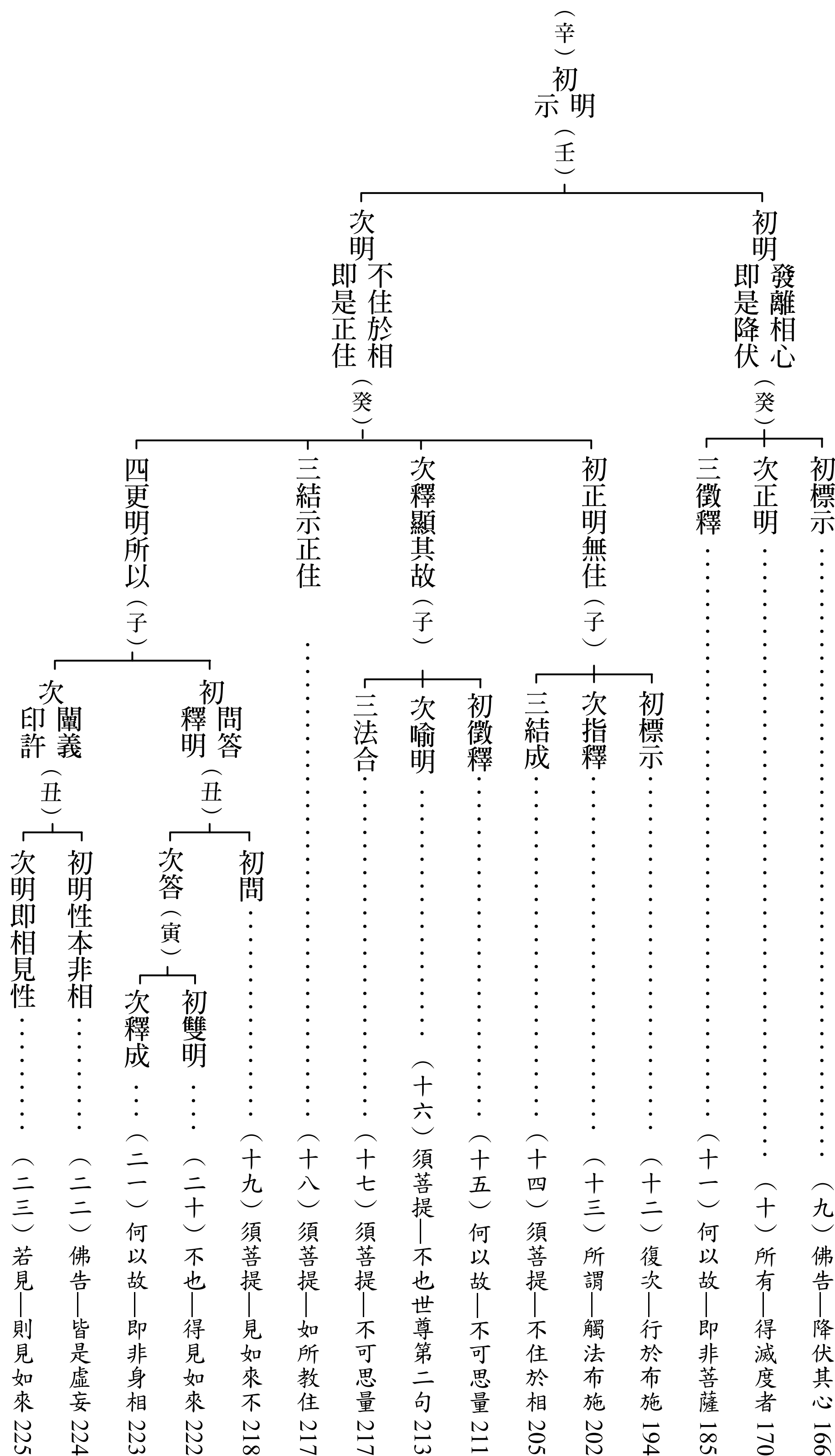
◎附註◎

本科判序號：初、次、三、四……。初是一，次是二的意思。

天干：甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。

地支：子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。


(甲)次別解文義(乙)
初序分(丙)
初證信序……(一)如是—二百五十人俱 128
次發起序……(二)爾時—敷座而坐 134
次正宗分(丙)
初當機讚請(丁)
初禮讚(戊)
初具儀……(三)時長老—合掌恭敬 153
次稱讚……(四)而白—付囑諸菩薩 156
次請法……(五)世尊—降伏其心 158
次如來讚許(丁)
初讚印……(六)佛言—善付囑諸菩薩 162
次許說(戊)
初總示(己)
初誡聽標宗……(七)汝今—如是降伏其心 163
次契旨請詳……(八)唯然—願樂欲聞 165
次詳談(己)
初約境明無住以彰般若正智(庚)
初的示無住以生信 續見頁45
次推闡無住以開解 續見頁47
次約心明無住以顯般若理體(庚)
初深觀無住以進修 續見頁51
次究極無住以成證 續見頁53
三流通分
小節
頁次


（第三分至第八分）
（己）初約境明無住以彰般若正智（庚）初的示無住以生信
（辛）初明示（壬）
初明發離相心即是降伏（癸）
初標示……（九）佛告—降伏其心 166
次正明……（十）所有—得滅度者 170
三徵釋……（十一）何以故—即非菩薩 185
次明不住於相即是正住（癸）
初正明無住（子）
初標示……（十二）復次—行於布施 194
次指釋……（十三）所謂—觸法布施 202
三結成……（十四）須菩提—不住於相 205
次釋顯其故（子）
初徵釋……（十五）何以故—不可思量 211
次喻明……（十六）須菩提—不也世尊第二句 213
三法合……（十七）須菩提—不可思量 217
三結示正住……（十八）須菩提—如所教住 217
四更明所以（子）
初問答釋明（丑）
初問……（十九）須菩提—見如來不 218
次答（寅）
初雙明……（二十）不也—得見如來 222
次釋成……（二一）何以故—即非身相 223
次闡義印許（丑）
初明性本非相……（二二）佛告—皆是虛妄 224
次明即相見性……（二三）若見—則見如來 225

小節　頁次

(辛)次生信(壬)

- 初揀示根機(癸)
  - 初問……(二四)須菩提—生實信不 230
  - 次答(子)
    - 初揀能信之機……(二五)佛告—以此為實 231
    - 次示夙根之厚……(二六)當知—種諸善根 240
- 次明其福德(癸)
  - 初正明其福……(二七)聞是—無量福德 243
  - 次釋顯其故(子)
    - 初正釋……(二八)何以故—亦無非法相 245
    - 次反顯……(二九)何以故—衆生壽者第三句 250
- 三結顯中道(癸)
  - 初以雙離結成……(三十)是故—取非法 255
  - 次引筏喻顯義……(三一)以是—何況非法 256
- 四問釋證成(癸)
  - 初舉如來果德問……(三二)須菩提—說法耶 266
  - 次以法不可執釋(子)
    - 初明無定法……(三三)須菩提—如來可說 267
    - 次釋應雙非……(三四)何以故—非非法 269
  - 三引一切無為證……(三五)所以—而有差別 271

(辛)三校勝(壬)

- 初布施福多(癸)
  - 初舉事設問……(三六)須菩提—寧為多不 272
  - 次答釋所以……(三七)須菩提言—福德多 275
- 次信經殊勝……(三八)若復—其福勝彼 277
- 三釋成經功……(三九)何以故—從此經出 278
- 四結歸離相……(四十)須菩提—即非佛法 279

（第九分至十六分）

（庚）次推闡無住以開解

- （辛）初約果廣明（壬）
  - 初泛論四果（癸）
    - 初明初果離相……（四一）須菩提—須陀洹 285
    - 次明二果離相……（四二）須菩提—斯陀含 287
    - 三明三果離相……（四三）須菩提—阿那含 287
    - 四明四果離相……（四四）須菩提—眾生壽者 288
  - 次師資證成（癸）
    - 初約當機無得證（子）
      - 初引佛說……（四五）世尊—阿羅漢 289
      - 次陳離相……（四六）我不—阿羅漢 290
      - 三釋所以（丑）
        - 初反顯……（四七）世尊—阿蘭那行者 291
        - 次正明……（四八）以須—阿蘭那行 292
    - 次約往因無得證……（四九）佛告—無所得 293
- （辛）次約因詳顯（壬）
  - 初約因心正顯（癸）
    - 初先明嚴土不住……（五十）須菩提—名莊嚴 297
    - 次顯成發無住心……（五一）是故—生其心 299
    - 三證以報身不住……（五二）須菩提—是名大身 313
  - 次約經功校顯（癸）
    - 初顯福德勝（子）
      - 初引河沙喻……（五三）須菩提—何況其沙 315
      - 次明寶施福……（五四）須菩提—甚多世尊 317
      - 三顯持經勝……（五五）佛告—勝前福德 317
    - 次顯勝所以（子）
      - 初明隨說福……（五六）復次—如佛塔廟 319
      - 次明盡持福（丑）
        - 初正明盡持……（五七）何況—受持讀誦 323
        - 次正明所以（寅）
          - 初約成就正顯……（五八）須菩提—希有之法 325
          - 次約熏習結成……（五九）若是—尊重弟子 326

科判	小節　頁次

（辛）三請示名持

- 初請（壬）……（六十）爾時—云何奉持 329
- 次示（癸）
  - 初總示名持（子）
    - 初示能斷之名 ……（六一）佛告—波羅蜜 337
    - 次示持經之法 ……（六二）以是—汝當奉持 339
  - 次詳明所以（子）【註一】見左
  - 三結顯持福（子）
    - 初約命施校 ……（七十）須菩提—身命布施 381
    - 次明持福多 ……（七一）若復—其福甚多 382

【註一】

次詳明所以（子）

- 初總標 ……（六三）所以者何 341
- 次別詳（丑）
  - 初示會歸性體（寅）
    - 初示應離名字相持 ……（六四）須菩提—波羅蜜 343
    - 次示應離言說相持 ……（六五）須菩提—無所說 346
  - 次示不壞假名（寅）
    - 初示不著境相持（卯）
      - 初問答 ……（六六）須菩提—甚多世尊 361
      - 次正示（辰）
        - 初不著微細相 ……（六七）須菩提—名微塵 363
        - 次不著廣大相 ……（六八）如來說—名世界 364
    - 次示不著身相持 ……（六九）須菩提—三十二相 364

（辛）四成就解慧
（壬）初當機讚勸（癸）
- 初標領解……（七二）爾時—而白佛言 383
- 次陳讚慶……（七三）希有—如是之經 390
- 三勸信解（子）
  - 初約現前勸（丑）
    - 初明成就……（七四）世尊—希有功德 395
    - 次明實相……（七五）世尊—名實相 408
  - 次約當來勸（丑）
    - 初慶今勸後（寅）
      - 初自慶……（七六）世尊—不足為難 426
      - 次廣勸……（七七）若當—第一希有 428
    - 次釋顯其故（寅）
      - 初正顯不著有……（七八）何以故—壽者相 431
      - 次轉顯不著空……（七九）所以者—即是非相 432
      - 三結顯名諸佛……（八十）何以故—則名諸佛 434

（辛）四成就解慧
（壬）次如來印闡（癸）
- 初印可……（八一）佛告—甚為希有 436
- 次闡義（子）
  - 初闡明觀行離相義（丑）
    - 初約般若明……（八二）何以故—是名第一波羅蜜 438
    - 次約餘度明（寅）
      - 初正明……（八三）須菩提—忍辱波羅蜜 455
      - 次引證（卯）
        - 初引本劫事……（八四）何以故—應生瞋恨 461
        - 次引多生事……（八五）須菩提—壽者相 475
  - 次闡明說法眞實義（丑）【註二】見下頁
- 三結成……（九六）須菩提—無邊功德 539

【註二】

- 次闡明說法眞實義（丑）
  - 初總結前文（寅）
    - 初結成無住發心（卯）
      - 初標結……（八六）是故—菩提心 478
      - 次釋成……（八七）不應—無所住心 480
      - 三反顯……（八八）若心—則為非住 485
    - 次結成無住布施（卯）
      - 初結不應……（八九）是故—住色布施 506
      - 次結成應（辰）
        - 初總標……（九十）須菩提—如是布施 511
        - 次別明……（九一）如來—則非衆生 514
  - 次正明眞實（寅）
    - 初明說眞實……（九二）須菩提—不異語者 525
    - 次明法眞實……（九三）須菩提—無實無虛 527
  - 三重以喻明（寅）
    - 初喻住法之過……（九四）須菩提—則無所見 535
    - 次喻不住之功……（九五）若菩薩—種種色 536

- （辛）五極顯經功（壬）
  - 初約生福顯（癸）
    - 初立喻……（九七）須菩提—以身布施 542
    - 次顯勝（子）
      - 初約福總示（丑）
        - 初聞信即勝……（九八）若復—其福勝彼 545
        - 次持說更勝……（九九）何況—為人解說 545
      - 次舉要別明（丑）
        - 初約教義明……（一〇〇）須菩提—無邊功德 552
        - 次約緣起明……（一〇一）如來—上乘者說 553
        - 三約荷擔明（寅）
          - 初正顯……（一〇二）若有—三菩提 554
          - 次反顯……（一〇三）何以故—為人解說 562
      - 三結顯經勝……（一〇四）須菩提—而散其處 568
  - 次約滅罪顯（癸）
    - 初標輕賤之因……（一〇五）復次—應墮惡道 572
    - 次明滅罪得福……（一〇六）以今—三菩提 577
  - 三約供佛顯（癸）
    - 初明供佛……（一〇七）須菩提—無空過者 584
    - 次顯持經……（一〇八）若復—所不能及 586
  - 四結成經功（癸）
    - 初明難具說……（一〇九）須菩提—狐疑不信 589
    - 次明不思議……（一一〇）須菩提—不可思議 592

（第十七分至二十四分）

（己）次約心明無住以顯般若理體（庚）初深觀無住以進修

（辛）初發心無法（壬）

- 初重請……（一一一）爾時—降伏其心 602
- 次示教……（一一二）佛告—實滅度者 603
- 三徵釋……（一一三）何以故—則非菩薩 605
- 四結成……（一一四）所以—三菩提者 606

（辛）次舉果明因

（壬）初詳明（癸）

- 初明果（子）
  - 初明無得而得（丑）
    - 初舉問……（一一五）須菩提—三提菩不 608
    - 次答釋……（一一六）不也—三菩提 610
    - 三印成（寅）
      - 初如來印許……（一一七）佛言—三菩提 611
      - 次反正釋成（卯）
        - 初反釋……（一一八）須菩提—釋迦牟尼 612
        - 次正釋……（一一九）以實—釋迦牟尼 613
  - 次明法法皆如（丑）
    - 初約名號明如……（一二〇）何以故—諸法如義 620
    - 次約果德明如（寅）
      - 初明無法……（一二一）若有人—三菩提 623
      - 次明一如……（一二二）須菩提—無實無虛 624
    - 三約諸法明如（寅）
      - 初明即一切法……（一二三）是故—皆是佛法 629
      - 次明離一切相……（一二四）須菩提—一切法 630
    - 四約報身明如……（一二五）須菩提—是名大身 632
- 次明因（子）
  - 初正遣法執（丑）
    - 初約度生遣（寅）
      - 初標遣……（一二六）須菩提—不名菩薩 637
      - 次徵釋（卯）
        - 初釋無法……（一二七）何以故—名為菩薩 640
        - 次釋無我……（一二八）是故—無壽者 641
    - 次約嚴土遣（寅）
      - 初標遣……（一二九）須菩提—不名菩薩 645
      - 次徵釋……（一三〇）何以故—是名莊嚴 645
  - 次令達無我 見下頁

小節　頁次

- 次明因（子）
- 次令達無我（丑）
  - 初標示通達……（一三一）須菩提—真是菩薩 647
  - 次開佛知見（寅）
    - 初明圓見（卯）
      - 初明不執一……（一三二）須菩提—有佛眼 651
      - 次明不執異……（一三三）須菩提—說是沙 655
    - 次明正知（卯）
      - 初明心行叵得（辰）
        - 初喻眾明知（巳）
          - 初引喻……（一三四）須菩提—甚多世尊 666
          - 次悉知……（一三五）佛告—如來悉知 668
        - 次釋明非心……（一三六）何以故—是名為心 669
        - 三結成叵得……（一三七）所以—不可得 673
      - 次明諸法緣生（辰）【註三】見左

【註三】

- 次明諸法緣生（辰）
  - 初明約福報無性（巳）
    - 初明福德（午）
      - 初明福德因緣……（一三八）須菩提—得福甚多 683
      - 次明緣會則生……（一三九）須菩提—福德多 685
    - 次明報身（午）
      - 初明色身非性……（一四〇）須菩提—具足色身 688
      - 次明相好非性……（一四一）須菩提—諸相具足 692
  - 次明約法施體空（巳）
    - 初明無法可說（午）
      - 初對機則說（未）
        - 初示說法無念……（一四二）須菩提—莫作是念 701
        - 次釋有念即執……（一四三）何以故—所說故 702
      - 次本無可說……（一四四）須菩提—是名說法 706
    - 次明聞者性空（午）
      - 初請問……（一四五）爾時—生信心不 714
      - 次遣執……（一四六）佛言—不眾生 714
      - 三釋成……（一四七）何以故—是名眾生 715
    - 三明無法可得（午）
      - 初陳悟……（一四八）須菩提—無所得耶 717
      - 次印釋……（一四九）如是—三菩提 718

- （辛）次舉果明因（癸）
  - 初直顯性體……（一五〇）復次—三菩提 720
  - 次的示修功……（一五一）以無我—三菩提 724
  - 三結無能所……（一五二）須菩提—是名善法 728
- （壬）次結示
- （辛）三顯勝結勸（壬）
  - 初引喻顯……（一五三）須菩提—持用布施 731
  - 次正結勸……（一五四）若人—不能及 731

（第二五分至三二分）

- （庚）次究極無住以成證
- （辛）初明平等法界顯成法無我（壬）
  - 初約度生明無聖凡（癸）
    - 初明度無度念（子）
      - 初標示……（一五五）須菩提—莫作是念 734
      - 次釋成……（一五六）何以故—眾生壽者 737
    - 次明本無聖凡……（一五七）須菩提—則非凡夫 739
  - 次約性相明非一異（癸）
    - 初總顯如義……（一五八）須菩提—觀如來 741
    - 次別遣情執（子）
      - 初遣取相明非一（丑）
        - 初破解示遣……（一五九）佛言—觀如來 745
        - 次說偈結成……（一六〇）爾時—見如來 748
      - 次遣滅相明非異（丑）
        - 初標示切誡……（一六一）須菩提—三菩提 752
        - 次結顯正義……（一六二）須菩提—斷滅相 759
  - 三約不受福德結無我（癸）
    - 初結無我（子）
      - 初明無我功勝（丑）
        - 初引事……（一六三）須菩提—七寶布施 773
        - 次較勝……（一六四）若復—所得功德 775
      - 次明由其不受……（一六五）須菩提—福德故 777
    - 次明不著（子）
      - 初請明其義……（一六六）須菩提—不受福德 778
      - 次釋明不著……（一六七）須菩提—不受福德 779

小節　頁次

- （辛）次明諸法空相結成法不生（壬）
  - 初泯相入體（癸）
    - 初約聖號明離去來（子）
      - 初斥凡情……（一六八）須菩提—我所說義 785
      - 次釋正義……（一六九）何以故—故名如來 786
    - 次約塵界明離一多（子）
      - 初明微塵非多（丑）
        - 初問微塵多否……（一七〇）須菩提—寧為多不 793
        - 次明多即非多……（一七一）甚多—是微塵眾 794
        - 三釋其所以……（一七二）所以—名微塵眾 796
      - 次明世界非一（丑）
        - 初明非界名界……（一七三）世尊—是名世界 797
        - 次釋一即非一……（一七四）何以故—一合相 797
        - 三示本離言說……（一七五）須菩提—貪著其事 798
    - 三約我見明離亦離（子）
      - 初問答明義……（一七六）須菩提—所說義 805
      - 次釋成其故……（一七七）何以故—壽者見 807
  - 次結成不生（癸）
    - 初正明不生……（一七八）須菩提—不生法相 822
    - 次不生亦無……（一七九）須菩提—是名法相 826

（第三十二分）

- （乙）三流通分（丙）
  - 初示勸流通（丁）
    - 初示流通益（戊）
      - 初引財施……（一八〇）須菩提—持用布施 829
      - 次明法施……（一八一）若有—其福勝彼 830
    - 次示流通法（戊）
      - 初直指本性……（一八二）云何—不動 831
      - 次觀法緣生……（一八三）何以故—如是觀 842
  - 次正結流通……（一八四）佛說—信受奉行 866

金剛般若波羅蜜經講義

本講義以再版補足之本，與江居士親筆原稿，覆校重刊。有改正移易處，以校字識其異同。校勘記中稱再版曰舊版。

蔣敘

金剛經講義，為江味農居士之遺著。此著在居士生前，既因病魔時擾，未克寫定。歿後，又因種種障礙幾至佚失。是豈無上甚深之秘機，未可輕易宣露；抑眾生福薄，未能仰契大法耶，否則何以魔障重重若是之甚也。

余與居士締交二十餘年，知其一生持誦金剛經獨具心得。甲戌之夏，向之啓請，講述大意。余就記憶所及者歸而錄之。居士喟然曰：竹本虛心是我師，君字以竹，而虛心若此，可謂名副其實。與其略講，不如為君詳談。而省心蓮社同人，聞知此事，要求公開。遂移座社中，正式宣講，規定每周二次。晚間升座，聽者恆數十人。余亦即席筆記，翌日，繕呈居士改正。

數月後，居士以改正費力，不若自寫。遂於每講前一日撰數千字，畀余抄錄。余雖仍有筆記，乃無暇整理矣。此法會始於甲戌七月，至乙亥九月圓滿。積稿盈尺，居士以為尚須潤色，並將初分所缺者補足，方可成書。

同人因居士在家，問道者多，因謀另闢靜室供養之，俾專心撰述。李君穊

蓮，聞有是舉，發願獨任經費。遂於滬西租屋三間，右為佛堂，左為講室，以處居士。期以一年，將此講義補撰完成。

然居士每歲遇黃梅時節必病，病癒，則又憫念南北死難眾生，啓建大悲道場，虔心超度。因此遷延，卒未脫稿。余與晤時，偶問及此，居士似不願人之督促者。余知其意，遂不復問。戊寅首夏，居士復示疾，胃納不舒。余每隔二三日，往省之，見其病勢，較往歲為重，深為憂慮。是年五月，寂然往生。

家人來治喪，紛亂之中，幾失此遺稿所在。余急使人偏覓得之，攜回檢視，皆為散片，前後間有錯亂。同人以余有筆記，多促余補撰成之。但余以事繁，從居士自撰講義以後，所記之稿，即未暇繕正。當時之速寫，日久視之，字跡強半不能認。且在居士生前，余之筆記，尚須俟其改正後方無錯誤，今貿然取以續貂，亦有未安。古德遺箸，缺略不全，用以付印者，亦多有之，何況此書已成十之六七耶。

惟付印必須編會，余日無暇晷，擱置又數月。幸居士之弟子周君清圓，發心任此，因以全稿畀之。逐葉搜討，隨時將經文會入。而清圓亦因在佛前發誓

代眾生受罪，時時抱恙，不免作輟。錄寫及半，又因意外波折，幾至功虧一簣。至己卯之冬，始將全書錄成。魔障如是，終得成書，亦云幸矣。

一日，余偶遇李君稺蓮於途，知其自香港來滬，不久即去。因述此稿，已可付印。李君欣然謂余云：印費由渠任之，倘有人隨喜，渠亦不願獨佔此功德，留資於省心蓮社而去。適范古農居士，避難來滬，寓於社中，商得其同意，任校訂之責，遂得於今年六月印成。至書之內容，精深微妙，發前人所未發，隨時指示學人切實用功處，皆過來人語。讀者展卷自知，毋庸多贅，但述此書始末經過之曲折如此，是為敘。

民國二十九年六月蔣維喬法名顯覺寫於因是齋

范敘

金剛般若波羅蜜經，為般若經大部六百卷之一卷，文約而義精，喻為金中之剛，良有以也。六百卷文，汪洋浩瀚，讀者難之。此一卷文，家誦戶曉，般若深義，庶幾弘傳矣。

自古以來，解此經者，無慮百數。其具異見者無論矣。其契正義者，當以無著、天親、施功德三論及僧肇、智者、嘉祥三疏為最。嗣後宗泐、憨山、蕅益、續法諸師論箸，各具精義，要不出於古註者近是。然未有如味農江老居士金剛經講義之殊勝淵博也。講義發揮般若要旨既詳且盡，又復旁通諸大乘經。其尤其指導學者觀照法門，不第禪宗之向上，淨宗之一心，皆有所闡發而已。其尤具法眼，發前人所未發者，則台宗判斯經為通別兼圓，賢宗判屬始教，而居士獨判為至圓極頓之教，庶不背經中所謂如來為最上乘者說也。他如經中文句，云如來，云佛，云世尊，云不也，云佛告須菩提等，為常人所忽略者，居士輒能發明其勝義。

頃者省心蓮社印此講義，余助校訂，得讀其文，不禁歡喜踴躍，歎未曾有。

至於依據古本，考訂異字，勒為定本，尤為千餘年來斯經之功臣矣。

曩閱黃涵之居士彌陀經白話解，嘗歎曰：讀此解者，不獨知彌陀經義，且能知一切經法。今於江居士金剛經講義亦云然。自斯講義流通，我知讀者一展斯編，不啻讀餘經十百部也。經云一切諸佛及諸佛菩提法，皆由此經出，不尤彰明較著者哉。校訂既畢，因讚歎而為之敘。

中華民國二十九年庚辰首夏范古農和南敬敘

例言

此書為江居士遺箸，付印公世，初板時因稿未完成，取蔣居士顯覺之筆記，當時曾經江居士修正者補之。中華民國三十一年再版時，所缺講義，已由蔣居士顯覺，將舊時筆記，悉心校訂，據以補入，遂成完璧。

一、此書分信解行證四大科，即據以分卷。以五重玄義為首卷，餘分四卷，共計五卷，卷末附居士之校勘記及跋。

二、科判附於全書之首，俾讀者便於檢閱。

三、此書編彙，初板時由周居士清圓任之。校訂由范古農居士任之。並由蔣居士顯覺、孟居士定常，協同校對。

四、書中補缺之處，首行加一補字，以清眉目。

江味農居士傳

蔣維喬

居士姓江氏，名忠業，字味農。法名妙煦。晚年改名杜，號定翁。於其所箸書中，或署幻住，或署勝觀。隨時取意，初無一定。

先世本居江蘇江甯南鄉凌閣村。因王父樂峯公，筮仕鄂省，遂家焉。居士幼時，即隨樂峯公，持誦金剛經，終身未嘗少輟。父訒吾公，為前清循吏，有政聲。居士以光緒壬寅舉於鄉，旋得陝西補用道。然養志承歡，不樂仕進。訒吾公宦遊數十年，歷贛至蜀，居士皆隨侍贊襄。事無鉅細，必躬親之。

居士中年喪偶，悟人世之無常，即潛心學佛。雖以父母之命，續娶繼室，然在家出家，其志已早決矣。辛亥之秋，訒吾公以年老致仕。居士奉父母，自蜀返鄂。值革命軍興，家產蕩然。避地東下，初居武林，後至上海。雖流離瑣尾，艱苦備嘗，而養親樂道，處之泰然。

訒吾公忠貞亮節，嚴命居士，不許再入仕途。居士謹受教，不敢忘。丁巳，訒吾公卒。居士於哀毀中，乘機勸母郭太夫人長齋念佛。戊午春，禮禪宗大德

微軍和尚為師，受菩薩戒。盡力參究，頗得消息。

時北五省旱災慘重，居士受簡照南之託，攜款北上，參加佛教籌賑會，放款十萬，全活甚眾。余以辛壬之間，始與居士相識於滬上。至是，又與相見於北京。

是年夏，道友徐文霨、梅光羲等，延請觀宗寺諦閑法師北上，開講圓覺經。自編講義，分給聽眾。然法師稱性而談，於講義之外，多所發揮。余因請居士及黃士恆，各述所聞。每日筆記，由居士總其成。成後，以呈諦師。諦師印可，為取名圓覺親聞記。

時京師圖書館搜藏燉煌石室寫經八千餘卷，中多秘笈，需專家校理。余乃獻議於教育部，請居士任校理之職。自戊午迄己未，先後二年，居士於殘亂卷帙中，輯成大乘稻芊經隨聽疏一卷，淨名經集解關中疏二卷。

居士跋大乘稻芊經隨聽疏有云：「曩聞燉煌經卷中有稻芊經疏十餘卷，為大藏所佚。及來圖書館，亟取而閱之。蕪亂譌脫，幾不可讀。為之爬梳剔決，排比聯綴。並取重複之卷，互勘異同，亦有援據他書以校補者。其不可考者，則存疑焉。積八月之力，錄成一卷，仍闕首尾。會傅增湘購得一殘卷，所缺疏

文，悉在其中。於是千年秘著，遂成完書。」是可知其搜輯之艱辛，而時節因緣之不可思議也。

其敘淨名經集解關中疏有云：「此疏向叢殘萬卷中，重事搜輯。載更寒暑，竟得勘訂成書，首尾完具，止中間闕一小段，不礙大體也。夫關中淨名經疏，今猶有聞者，僅一肇注。然校以此書，往往此猶加詳，始知其已非原本。況復什門諸作，此書備載。而又為之科解，提挈分疏，及其所未及，言其所未言。譬如無上妙味，萃聚而調節之，取精用宏，飫之彌旨。此亦如是。一編之中，妙義兼羅。苟其息機靜對，即異以會通，觀心而契體。尚何經旨之不明，神智之弗啓也。」可見是疏之珍秘矣。

庚申，回滬。母郭太夫人示疾，居士為誦大悲咒加持之，并令家人虔誦佛號助之。太夫人臨終起坐，向西合掌，念佛而逝。居士從此信念愈堅。嘗憾多生習氣，思藉密教神咒之力，以消除之。復至北京，適遇日本覺隨和尚，專修供養大聖歡喜天法。居士乃約同志數人，請其設壇傳授。及圓滿之日，居士頓覺現高大身，上窮無際。覺隨謂之曰：「此番修法，惟子得福最大。」既而覺隨率居士赴日本高野山，研究東密。卒以他事障礙，未克潛修。不久返國，與

簡照南玉階昆仲，籌辦功德林佛經流通處於海上。搜集南北刻經處及名山各版經籍，流通全國，以弘法利生。

居士嘗謂南嶽思大師之大乘止觀，為東土撰述中稀有瓌寶。智者大師之摩訶止觀，即從此出。學者不先通南嶽之義，即習摩訶止觀，難得要領。然南嶽心法，久湮海外。宋時雖傳入中國，措意者稀，深為惋惜。

會辛酉之夏，海上南園居士，發起講經會。居士即獻議，啓請諦閑法師，講大乘止觀。居士每日筆記，並於幽深微妙之處，曲折譬喻以說明之。就正諦師，再三往復。至癸亥始脫稿，名之曰述記。諦師自謙謂此書十之七八係居士所述，不肯居箸作之名。居士則謂諦師發其端，必以箸作之名歸之，彼此謙讓。又以書中專名典句，慮有難明，復屢經修改。荏苒八年，始成書二十卷，刊板印行。諦師亦鑒居士之誠，允為居名。然其致居士之函則云：「記文不惟詞意通暢。其吃緊要關，旨趣淵微之處，透徹了明。此皆全是老維摩以精妙見地所發揮也。」

乙丑夏，白普仁尊者南來，主持金光明法會。海上同人，公推居士襄助尊者宣揚。於是由滬而杭而湘而鄂而潯而甯，輾轉數千里，躬親會務，條理井然。

藉此機緣，得以研究藏密。

己巳秋，應閩中善信之請，赴福州宣說佛法，三月始歸。庚午秋，在滬開講大乘止觀述記，逾年方畢。

省心蓮社成立，被推為社長。從此常在社中，開講大乘經典，並領導社員念佛禮懺。余知居士於金剛經獨有心得，於甲戌之夏，請居士為余講述大意。既而省心蓮社同人，要求公開，乃正式開講。余每次為筆記，記畢，即呈居士修改。後居士乃每次自寫講義，畀余抄錄。及法會圓滿，積稿至四厚冊。居士以為尚須潤色，並將初分所缺者補足，方可成書。

同人以居士在家，問道者多，不能專心撰述。因謀另闢靜室，供養居士。謝絕一切，期以一年，將金剛經講義撰補完成。然居士每歲遇黃梅時節必病，病輒數月。又以憫念南北死難眾生，啓建大悲懺，虔心超度。因此遷延，講義卒未脫稿，然已得全書十之六七矣。

其解釋金剛經，多有古德所未發者。如佛說他經時，恆放大光明，六種震動，現種種瑞相。獨說金剛般若甚深經典，僅云世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食等語。居士為之釋曰：「是經最大旨趣，是發揮不應住相之理。故開

首記世尊舉動，與尋常比丘相同，是即成佛而不住佛相。弟子亦視為尋常，惟須菩提窺知其意，所以歎為希有。否者，持鉢乞食，何足令人驚歎耶。」

通行之金剛經，兩周問答，皆作云何應住。居士乃依據古註及燉煌寫經，勘定前周作應云何住，後周作云何應住。兩問意義，絕不相同。而為之說曰：「前周應云何住，是問菩提心應云何安住，俾無馳散，為初發大心修行者說也；後周云何應住，是問既應離一切相發心，則菩提心云何獨應住耶？若不住此法，又何謂之發心？若不應住而應降伏者，豈非不發心耶？然則云何降伏其心耶？是為已發大心修行者說也。」其於金剛妙義，發揮精透類如此，此特略舉其一二端耳。

戊寅首夏，天氣陰溼，居士依舊示疾，胃納不舒。余每隔二三日，必往省視。見其臥床不能起，較往歲為重，甚為憂慮。居士則云：「一過黃梅，病當霍然。」而其弟子等，則在隔室佛堂為之念佛，終日佛號不斷。居士亦安臥默念，神志極清。至舊曆五月中旬，疾漸增，而神志愈清。道友朱光琪用硃書大字，勸其一心往生，勿戀塵世。居士審視數過，合掌謝朱，口稱歡喜讚歎。朱既去，則謂左右曰：「吾勤修一生，豈於此一關尚不了了，朱君殆過慮矣。」

及十八之夕，自云：「金光徧照，佛來接引。」邀集諸道友，而蔡濟平因事，至十二時方至。居士猶詔之曰：「修持以普賢行願為最要。」遂合掌不復語，於諸道友及家族佛號聲中，安然而逝。壽六十有七。

余與居士交二十餘年，初僅知其泛濫各宗，歸宿淨土。近年交誼益密，研討益深，方知居士一生得力於般若，從事參究，早得消息。豁然大悟，一心常在定中。晚間無夢，至今已五年餘矣。故恆自言：「教宗般若。行在彌陀。」其說法也，稱性而談。旁通曲達，自在無礙。余於經典及修持功夫，偶有懷疑，以質居士，其解答總高人一著。而其戒行之嚴，進修之密，足為一世模範。居士誠佛門龍象哉。

金剛般若波羅蜜經講義卷一

震旦清信士勝觀江妙煦遺箸

金剛般若波羅蜜經

欲說此經，先當科判。大科分二。（甲）初，總釋名題。次，別解文義。（甲）初，又二：（乙）初，釋經題；次，釋人題。（乙）初，又三：（丙）初，說般若綱要；次，明融會各家；三，依五重釋題。

（丙）初，說般若綱要。

般若綱要，含有三義。

（一）謂般若為大乘佛法之綱要也。此義，諸大乘經論及古德箸述中，隨處可見。若博引之，累牘難盡。茲且捨繁就約以明之，取其易了也。

夫大乘教義，深廣如海。然壹是以自度度他為本。自度度他，法門無量。然壹是以六波羅蜜為本。而施、戒、忍、進、定五度，若離般若，非波羅蜜。是所謂六波羅蜜者，壹是以般若波羅蜜為本。然則般若為大乘佛法之綱要也，彰彰明矣。故大智度論曰：「般若波羅蜜，是諸佛母。諸

佛以法為師。法者，即是般若波羅蜜。」大般若經曰：「摩訶般若波羅蜜，是諸菩薩摩訶薩母，能生諸佛，攝持菩薩。」可見所謂大乘最上乘者，唯一般若而已。除般若外，便無佛法。

當知大小乘一切教義，皆自般若出。一切教義，間有與外道如儒家、道家中最高之理論相近者。獨有般若，惟佛能證，惟佛能說。外道最高之理論，一遇般若，冰銷火滅矣。故華嚴會上，諸大菩薩讚曰：天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者也。知此，則三教同源之說，其荒謬何待言哉。知此，則學佛者苟不了徹般若，雖盡知種種教義，盡學種種法門，皆是捨本逐末，在枝葉上尋覓耳，豈能到彼岸乎。

夫般若非他，理體本具之正智是也。理體者，實相般若也。正智者，觀照般若也。皆名般若者，顯其理外無智，智外無理，理智一如也。既曰學佛，首當開佛知見。云何為佛知見，般若是也。乃從來罕有學此者。或望而生怖，或無知妄談。此所以學佛者雖多，而證道者甚少也。豈但孤負佛恩，抑且孤負己靈。

何以言之，如我世尊成道時，詫曰：「奇哉奇哉，大地眾生皆有如來智慧覺性。但因妄想，（校想下舊版有執著二字。原稿無。）不能證得。若無妄想執著，則無師智，自然智，即時現前。」如來智慧覺性，即實相般若。妄想即分別心，第六識。執著，即我見，第七識。而觀照般若，即轉此二識者也。此二識轉，藏識及前五識皆轉矣。故曰：若無妄想執著，無師智，自然智，即時現前。

此二智，即謂如來智慧覺性。因非外來，亦不可授人，故曰無師。因法爾本具，必須自覺自證，故曰自然。亦可配根本智後得智，或道種智一切智說。總之，凡夫所以為凡夫者，由於無始無明。無明，猶言無智。故今欲超凡入聖，惟在開其正智耳。佛門中人有恆言曰：求開智慧。此語，正謂當開般若正智。亦即開佛知見。

我世尊為一大事因緣，出現於世。何謂大事因緣，即是為一切眾生，開佛知見，示佛知見，俾得悟佛知見，入佛知見耳。乃眾生雖知求開智慧，而不明其所以然。教者，學者，一味尋枝覓葉，絕不知向般若門中問津，甚至相戒勿言。可悲之事，孰逾於此。違背佛旨，孰逾於此。誤法誤人，

孰適於此。自今而往，深願與諸善知識，昌明正義，極力弘揚也。

（二）所謂般若綱要者，謂即般若而明其綱要也。如上引大智度論所言，佛法即是般若。可見般若一門，攝義無量。若不明其綱要，未免泛濫無歸。前人有宗第一義空立說者，有宗二諦立說者，有宗八不立說者，其說至不一也。

第一義，即謂本性。性為絕待之體，故曰第一義。性體空寂，故曰第一義空。此義，是明般若綱要，在於破我除執。必須我法俱遣，情執盡空。所謂得無所離，即除諸幻，而後實相現前也。

二諦者，俗諦也，真諦也。俗，謂世俗；真，謂真實。諦者，精審確當之意。謂世間之事相，凡俗見以為審確，是名俗諦；真實之理性，聖智乃知其審確，是名真諦。若約佛法言，凡明諸法緣生之義者，曰俗諦。何以故？以世俗未悟本性，逐相而轉。因曉以一切諸法但是緣生，有即非有，其義決定故；凡明緣生即空之義者，曰真諦。何以故？以聖智即虛妄相，見真實性。故洞然一切諸法非有而有，當體皆空，其義決定故。龍樹菩薩曰：「為世諦故，說有眾生。為第一義諦故，說眾生無所有。」

世諦，即俗諦。第一義諦，即真諦也。由此可知，俗諦明即空之有也；真諦明即有之空也。又曰：「諸佛依二諦，為眾生說法。」故嘉祥大師曰：佛法不出二諦，二諦賅攝一切佛法也。夫般若本攝一切佛法盡，而曰佛依二諦說法，則般若綱要不出二諦也明矣。蓋般若要旨，為令空有不著，以合中道第一義。真俗二諦，正明此義者也。

八不者，所謂不生不滅、不斷不常、不來不去、不一不異。因迷八不之淺深，而成六道；因悟八不之淺深，而有三乘。蓋一切眾生，計執生滅斷常一異來去等相而著有，故謂之迷。三乘中人，雖不執生滅諸相，而又著於不生不滅等，以偏於空。故佛說八不之義，正令洞明乎二諦。二諦明，而後中道顯也。而第一義空之義，亦是令空有俱空，而後一切不著，中道圓明。

由是觀之，第一義空、二諦、八不，說雖不同，而義顯中道則同。然則般若之綱要非他，即是令於空有二邊，遣蕩情執，務令罄盡，以顯圓融中道耳。換言之，佛說般若，在令一切妄想執著之眾生，開其理體本具之正智，以明其無明，覺其不覺，俾無相無不相之實相，空不空之如來

藏現前，同證如來智慧覺性耳。此正我本師出現於世之大事因緣也。是則般若法門，乃最上乘，令一切眾生乘之，而直至佛地者耳。

由是言之，與其別別舉義，明其綱要，何若曰：金剛般若經，實為般若部之綱要，尤為要言不繁。何以故？本經無法不攝，無義不彰。上舉二諦、八不、第一義空諸義，一一具足故。如曰：無我相、無法相、亦無非法相等，第一義空之義也。滅度所有一切眾生，俗諦也。實無眾生得滅度，真諦也。行於布施，俗諦也。於法無住，真諦也。乃至不應取法、不應取非法、即非、是名等等。全經所說，無往非明二諦之義者。至令菩薩通達無我法，在於開佛知見。入後所說，則皆不一不異、不斷不常、不來不去、不垢不淨等義，以顯諸法空相，是法平等。夫諸法空相，是法平等，即所謂不取於相，如如不動也。而令學人如是演說，如是受持，豈非以如是等義，為般若之綱要乎哉。

不但此也，如上引大般若經、大智度論之言曰：「般若能生諸佛，攝持菩薩，佛法即是般若。」是指示佛法要領，不出般若也。而本經則曰：「一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。」其指示般

若要領全在此經，不尤昭昭明明乎。

佛說般若，前後共十六會，義豐文富。聞西藏譯文，至千卷之多。中文簡括，亦有六百卷。內典中卷帙最大者，惟般若部。讀誦已難，遑論演說受持。故於第九會，由博而約，特說此經。羅什大師師弟，譯成華文，並加入魏譯之數行計之，止五千八百三十七字耳。不但般若要旨，盡在裏許，且得此一卷，一切佛法無不在握矣。何以故？此卷為般若之綱，般若為一切佛法之綱故。故必一切佛法通，而後此經可通。何以故？因綱乃得綱故。然亦必此經之義趣深解，而後一切佛法，頭頭是道。何以故？綱舉則目張故。當如是知也。

此一卷經，既為三藏之綱，其關繫重要可知。其義蘊之玄廓，條理之繁密，亦由是而可知。且以少文而攝多義，幸得譯人筆妙，方足以傳之。是以經中一句一字，皆關宏旨。即一名稱，一結集者標舉之詞，亦含精義。少少忽略，義便難通。

自譯傳之後，禪宗五祖、六祖，極力宏揚，遂爾家喻戶曉，流通不絕。雖多未明其義，而學佛者蓋無有不讀此經者也。各佛教國中，未見其比。

即此觀之，足見吾國眾生，深蒙佛護，良堪慶慰。何以故？此經流傳不絕，便是佛種不斷故。自今而後，當於云何演說，云何受持，特別加意。乃足以少報佛恩及翻譯此經、流通此經者之恩也。荷擔如來，當得菩提，願與諸君共勉之。

（三）謂即金剛般若而明其綱要也。本經之綱要無他，遣除妄想執著是已。蓋如來智慧覺性，一切眾生，人人本具，個個不無，但為妄想執著所障，不能證得。佛為一大事因緣出世者，為此事也。一切佛法，無非破執除障之法門也。而本經所說，尤為直捷了當。譬如金剛寶劍，依此而行，可以直下斷除者也。

妄想，即是分別心。執著分為兩種：執五蘊色身為我，名曰人我執。簡言之，曰我執；執著一切諸法，名曰法我執。簡言之，則曰法執。我執不除，生煩惱障。法執不除，生所知障。總名惑障。由惑造業，則為業障。因業受苦，名曰苦障，亦名報障。我法二執細分之，又有分別、俱生之別。起心分別，因而執著者，為分別我法二執，故粗；並未有意分別，而執著之凡情隨念俱起者，為俱生我法二執，故細。此是多生以來，

習氣種子，蘊在八識田中，故爾隨念即起，最為難除。當知妄想執著，由於無始無明。而般若則為理體正智。智開，則無明者明矣。無明明，則妄想執著自斷矣。故學佛首當開示悟入佛之知見，即是般若正智也。無論修何法門，皆須致力於此，故一切法不能離般若也。

修淨土念佛亦然。經云：心淨則土淨。妄想執著不除，心何由淨耶？古德言：愛不重不生娑婆。情執我見，實為愛根。故求生淨土，必應從此下手。所謂老實念佛者，老實二字，必當注意。世間一切染緣，攀緣不息，云何能老實乎？由此可知，般若淨土，初非二事。此經，實一切學人出妄之宏綱，淨心之樞要也。茲不過略談大旨，詳見下三依五重釋題中。

古人將釋一經，先說玄義，亦曰玄談。玄者，深也，又懸也。謂將經中深義，提要鉤玄而先談之。使聞者得知大要，入文時乃有頭緒也。故玄談云者，猶言提要，正一經之綱要所在也。今故依天台例，開為五重說之。上來初說般若綱要竟。

（丙）次，明融會各家。

解釋佛經之書，各宗俱備，且皆流傳不失者，莫過此經。有彌勒菩薩之頌，有無著、天親、功德施三菩薩之論。但譯筆晦澀，頗不易讀。且各就所見發揮，往往有乍視之，若與經義相反，而實相成者。其精妙之處，非後賢所及也，須向大處深處領取。若死在句下，拘執文字，一一與經文比附，反增障礙。圭峯之論疏纂要，即犯此病。功德施論題即妙，曰：金剛破取著，不壞假名論。全經要旨，盡在裏許矣。

吾土註此經最早者，為羅什入室弟子僧肇。著墨不多，但略詮釋一二要旨而已，然不刊之作也。六朝時註釋至今仍存者，有三論宗嘉祥，天台宗智者兩師之疏。嘉祥一生精力，在於三論，所有箸述，無一不精。而金剛經義疏，則不經意之作。或為門弟子隨意錄存，未經審訂者，亦未可知。因多閑文，筆亦蕪雜，與嘉祥其他箸作，殊不相類故也。

智者之釋，全依肇註。偶有一二處，略加疏通耳。智者以三諦發揮一切經，獨於此經，宗二諦說之。而於是名之言，皆作假名會。祖師法眼，令人欽服。不解台家子孫，何故不遵祖訓也，豈未見此書耶。（智者疏，清末始由楊仁山居士向

日本請歸刻之。）

唐時法相宗窺基，亦有註釋，多述法相。復有釋慧淨之註，精湛處不亞肇公。古註中，當以肇、慧為最佳矣。華嚴宗圭峯，作論疏纂要，雖是精心結撰，惜拘牽論文，經義反晦。宋時有長水師，作刊定記，以釋圭峯纂要，依文解義，甚詳也。禪宗祖師，亦有說經之作。如唐之六祖，元之中峯，明之憨山。然皆寥寥短篇，無甚發揮。明末，天台宗蕅益，作金剛破空論。蓋有為而作，亦可備一格也。此外宋明清時，出家在家之釋此經者，所在多有。不無一二道著語，精審則未能也。清初有台宗溥畹之心印疏，以三諦說經，語多坐實，殊違經旨，獨科判間有可取處。又有華嚴宗達天之新眼疏，間有精到，能發前人所未發者。以信解行證判經，見地尤卓。他如五十三家註等，駁雜不純，不足觀也。

今番演說此經，重在將經中精深微妙之旨趣，一一剖而出之。(1)向來視為大乘初門者，一一言其究竟，歸於圓融。(2)向不經意之處，則為闡發其宏旨。(3)向謂重複之語，則為抉擇其淺深。(4)於前後義蘊關連鉤鎖之處，皆一一道出所以然而貫通之。(5)於所有觀門、行門指示修功處，不敢一字忽略，務令聞者得以入手。(6)多引他經，互相證明，以便得所會通。(7)精要處，且融歸淨土，

以破向來歧視之病。自愧學力疏淺，不足以說此深經。然大願所在，實欲人人明了般若真實義，庶不致於怕談、妄談、淺談云爾。若上舉前賢論疏中精要之說，皆一一擇取而融納之。但不必襲其面貌，拘其文字耳。上來次明融會各家已竟。

（丙）三，依五重釋題，分二：（丁）初，總解科意；次，依次開釋。

（丁）初，總解科意。

五重者，名、體、宗、用、相。依者，台宗智者大師說法華經經題，約名體宗用相，開為五重，以發揮經中要旨，最為簡明。少一重不得，多一重亦不必，故今依之也。此之五重，次第相生。

夫一經必有一經特立之名。名者，所以標一經之概要，以顯其異於他經者也。故第一重為釋名。名者，實之賓也。既標此名，必有其實，非虛立也。故次顯體。體者，實體，即經名之主體也，因名核實矣。

然非修觀行，仍屬空名。而依體起修，必明宗趣，故三明宗。宗者，修宗，謂修行之旨趣也。

既已真修，必得其用，故四論用。用者，功效之意。

佛隨眾生根機之大小利鈍，說種種法以教化之，故經教即有大小偏圓漸頓之殊。如華嚴宗，判為小、始、終、頓、圓五種教相；天台判為藏、通、別、圓四種化法。頓、漸、秘密、不定四種化儀是也。

一經之名、體、宗、用，四重玄義既明，則其屬於何種教相，亦可得而了然矣。故第五重為判教相也。今依五重之次第，開為五科。

（丁）次，依次開釋，分五：（戊）初，釋名；次，顯體；三，明宗；四，論用；五，判教相。

（戊）初，又二：（己）初，通名；次，別名。

（己）初，通名。

通名者，金剛般若波羅蜜經之經字，是也。佛所說法，通名為經，非一經為然。故經字乃一切佛法之通名。梵語曰修多羅，亦作素怛纜，修妒路。

修多羅之本義為線，引申為貫穿，為攝持，為契合。既將佛說之法，分類結集成書，因以修多羅名之。謂貫穿佛語，攝持不失，上契佛心，下契眾機也。大法東來，古德遂以經字譯修多羅。

經字本義，為經緯，組織，與修多羅之線義，貫穿攝持等義，正復相當。

且吾國習慣，惟聖人語，始得稱經，極其隆重。譯修多羅為經，精當之至。但我國經字，不含契合之義。與修多羅原義，少嫌不足。然除經字外，更無他字可譯。故古人不得已，稱佛書曰契經，既以補足原義，且顯此是佛經，非他教經也。至若釋經為常，為道，此乃經字引申之義。修多羅中原無此義。故釋佛經，不宜引用也。

（己）次，別名。

金剛般若波羅蜜七字，為本經特立之名，一切經不能通用，是謂別名。金剛者，喻也。般若波羅蜜者，法也。是為法、喻立名。諸經經題，安名之法，取義不外七種。所謂人、法、喻、單、複、具是也。如阿彌陀經。阿彌陀，佛名也。取人名為經題，謂之單人立名；如般舟三昧經。般舟三昧，為一種法門，是為單法立名；如稻稈經。稻稈，喻因緣生法也。是為單喻立名；如妙法蓮華經。妙法，法也。蓮華，喻也。有法有喻，非單而複，謂之法喻立名；如普賢行願品。有法有人，是為人法立名；如如來師子吼經。如來，為人。師子吼，為喻。是為人喻立名；如大方廣佛華嚴經。大方廣，法也。佛，人也。華嚴，喻也。則是具足人、法、喻以立名也；單三，複三，具足者一，共為七也。如

一題之中，有兩喻而無人法，亦單是喻而非複。有兩法兩人者，例此可知。故經名無量，取義只此七種而已。

梵語嚩日囉，或跋折囉，義為金剛，物名也。蓋金中之精，最堅最利。能壞一切物，為利。一切物不能壞之，為堅。

內典言，帝釋有寶，名曰金剛，持之與修羅戰。金剛力士所持器仗，曰金剛杵。金輪王有金剛輪寶，因稱金輪王。本為天上之寶，人間雖亦有之，然甚罕見。古人謂之金鋼鑽，色如紫石英，透明。或曰：生水底石上。

內典中，常用以喻法喻人，如曰金剛三昧、金剛力士、金剛身、金剛網、金剛手、金剛心等，皆取其堅固不可壞而能摧滅一切魔障之義也。今以喻般若正智。般若如大火聚，四面不可觸，觸則喪身失命。如金剛然，一切物不能觸其鋒也。般若正智，能破煩惱重障，如金剛能壞一切物也。

什師云：金剛寶方寸，其光明能照數十里。般若智光，亦復如是。徹見一切凡情妄想而破無明也。金剛寶，惟金剛力士能持。般若亦然，非具大乘根性者，弗克承當。故曰：若樂小法者，著我人眾生壽者見，則於此經，不能聽受讀誦，為人解說也。

真諦三藏言，金剛寶有種種色。青色者能消災厄。如般若波羅蜜，能除三障，成三身，度生死流，達涅槃岸，度一切苦厄也；黃色者得滿所求。如般若之莊嚴萬行，成就無邊功德也；紅色者像日出火。如般若以始覺合本覺，出智慧火，燒煩惱薪，如千日輪，光明遍照也；白色者澄清濁水。如般若能背塵合覺，度五濁世，達清涼池也；碧色者消伏毒害。如般若之除我法執，消三毒苦也；又有無色金剛，亦名空色。得之者能於虛空行住。般若亦然，所謂第一義空也。具此三空之智，則我空，法空，并空亦空。空中無色，無受想行識，乃至無智亦無得，而得無上菩提，仍歸於無有少法可得，則如如不動，成金剛身矣。

總之，金剛之堅，喻實相般若，隨緣不變，在纏不壞也。金剛之利，喻觀照般若，無我不破，無惑不斷也。金剛之明，喻文字般若，能開解慧，無明得明也。金剛為無上寶，價值不可稱量，喻般若為無上法寶，功德不可稱量也。金剛寶世間罕有，喻般若法寶之希有，所謂無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇也。

梵語般若，義為智慧。非世智小慧也，乃理體本具之正智，所謂佛之知見。

理體，即是覺性。亦曰實相般若。正智，即觀照般若也。理外無智，智外無理，理智本來一如，故皆名般若。因恐人誤認是尋常之智慧，故經論中多舉譯音般若為言也。

此智一切眾生本具，但為無始無明所障，不得顯現。且此智，自證方知，非言語文字所能形容。何以故？必須言語斷，心行滅，乃能自證故。然而一切眾生，昧之久矣，不假方便，障云何開？障若不開，此智又何能現？故我世尊為此大事，出現於世。不得已，仍用語言文字以啓導之。

凡說佛知佛見，以開示眾生，使得悟入者，名曰般若法門，亦云文字般若。欲令眾生，因文字，起觀照，證實相也。其他所說一切法門，如布施持戒等等，皆從佛知佛見出，使眾生依而行之，以為開悟般若正智之助者。故曰：一切法不離般若，般若為一切法之綱要。換言之，即是般若為一切法之主幹，寓於一切法中，非離一切法而別存也。質言之，我佛出世，為憐憫眾生，同具如來覺性，皆得成佛，而竟不自知，故說佛之自證者，以破眾生之愚癡。對愚癡言，假名曰智慧耳。實則智慧非別，覺而已矣。

實相般若者，本覺也。觀照般若者，始覺也。以一切眾生從來不覺故，乃

假文字般若以覺悟之耳。因是之故，讀經聞法，要在深自儆惕，以佛所說者為鏡，時時處處，用以自照。不觀不照，迷何由覺？是即所謂依文字，起觀照也。觀照功久，則皇皇然，儆惕之心自生，是即始覺也，亦理體本具之正智初開也。如是不退不懈，觀照之功，日深日醇，則所謂始覺者，先如初生之月，漸漸光多闇少，以至於月輪圓滿，光輝煥然，則性體顯現，即是始覺合於本覺，而亦無始本之分也。當知所謂成佛者無他，覺性圓明而已。而覺性之開，非仗文字般若之力，其道無由。故曰一切諸佛從此經出。

復次，在梵語本文，智曰若那，慧曰般若。照見為智，解了為慧。決斷為智，簡擇為慧。知俗諦為智，照真諦為慧。徹明妙有為智，契悟真空為慧也。佛經常說六度，有時亦開為十度。第七度曰方便，第八度曰願，第九度曰力，第十度曰智，以對第六度之慧也。然而空是即有之空，有乃即空之有，故智慧二字，實分而不分。此經正明空有不著，所以般若字，應作智慧會，不能拘執文義，強分為二。不過有時佛經中亦不分而分，舉智以明俗諦，舉慧以明真諦。故學人亦不可不知此義耳。

金剛原以喻般若。然惟第九會所說者，乃以金剛能斷喻之。豈非以此經所

說之義，尤為堅利而明，尤能斷惑？餘會說者為金，此經說者乃金中之精乎？故本經曰：佛及佛法，從此經出。又曰：此經義不可思議，果報亦不可思議。剋指此經為言。則般若綱要，盡在此經，更足證明矣。

梵語波羅蜜，義為彼岸到。順此方文字，應曰到彼岸。印土古俗，凡所作究竟，皆云到彼岸。猶此方方言，所謂到家也。若約佛法言之，所謂離生死此岸，渡煩惱中流，達涅槃彼岸是也。故波羅蜜亦是喻詞。

涅槃者，不生不滅，即謂本性。本性者，性乃本具之意也。言本具者，明非造作。既非造作，可見本來如是，而非從無而有者。故曰本自不生，言其本來已具，非新生也。既本不生，故今亦不滅。而眾生生死不已者，相也，非性也。何故生死不已？由於其心生滅不停。當知生滅不停之心，所謂識相也，亦非性也。何故如此？由於煩惱。以煩惱故，遂致心有起滅，性變為識，由此造業，受輪迴苦。而眾生不知返本，認識為性，迷於生死之相，所以輪迴不息而與不生不滅者雖覿面而成永隔矣。故以煩惱喻中流，以生死喻此岸，以涅槃喻彼岸也。蓋本無此岸彼岸，因有中流隔之，遂成彼此之別也。

煩惱亦曰惑，所謂見思惑也。見思惑皆從我見而生。故欲了脫生死之相，

須證不生滅之性。而欲證本性，須化除我見。然我見根深，必須用種種法以調伏之，開根本智以斷絕之。所謂理雖頓悟，事須漸除。猶之過渡，從此岸達彼岸，行之以漸不容急也。故曰離、曰渡、曰達，以顯其未可一蹴即到。而說一流字，又所以顯其危險。無明風萬不可起，起則隨流而下，甚至有滅頂之凶，尚能渡達彼岸乎？修行人其慎諸。

然如上所說，尚是專約凡夫說。若細別之，生死含有兩重。煩惱亦兼見思、塵沙、無明而言。凡夫著有，執於人我，遂因見思煩惱而墮分段生死；二乘及一類菩薩著空，執於法我，遂因塵沙、無明煩惱而有變易生死。故欲證到無餘涅槃，須空有俱空，破我法二執，了兩重生死。渡過見思、塵沙、無明等煩惱中流，乃達涅槃彼岸耳。故大智度論云：「有無二見，皆屬此岸。二執俱空，始達彼岸。」二執，即我、法二執也。渡流之筏為何？六波羅蜜是也。用此六法可到彼岸，故此六法亦名六度。六度之中，布施要矣，般若尤要。布施，捨也。若不知捨，云何肯離此而渡？然若無觀照之智，又云何肯捨？故般若為五度之綱要，五度離此，非波羅蜜也。

又復智慧二字，分言之，亦可因位名慧，果位名智。般若波羅蜜，約因位

說，猶言到彼岸之觀慧。若約果位說，則般若即是波羅蜜。何以故？果位之般若，即是理智一如。理智一如，即是不生不滅也。約因位說，金剛即喻此之觀慧，最堅最利最明，故能到彼岸。約果位說，金剛則喻如來法身，所謂金剛不壞身也。上來釋名竟。

（戊）次，顯體，分三：（己）初，明體義；次，辨異同；三，正顯體。

（己）初，明體義。

體者，主體也。凡說一經，不能數言便了，往往千言萬語，頭緒紛然。讀者聞者，如入大海，但見汪洋一片，莫辨津涯，不免興望洋之歎。當知每一部經，卷帙無論如何重大，條理無論如何繁多，必有其歸趣所在。換言之，一經必有一經主要之點。千言萬語皆趨重於此點也，千條萬緒皆發生於此點也，此點即一經主要之點，所謂體也。

尋出千言萬語千條萬緒中主要之一點而指明之，所謂顯體也。讀者聞者，若明得經中主要之點，則要綱在握，不致望洋興歎，亦不致入海算沙，更不致誤入歧途矣。知此，可知顯體等等之關繫甚要也。知此，可知古人於經前先說玄談之苦心也。總之，此所謂體，乃經體耳，非謂性體。

（己）次，辨異同。

辨異同，有二義。初約經體性體，辨其異同。夫經體非性體，固已。然而佛為一大事因緣出現於世。所謂一大事者，即是開示一切眾生，同具如來智慧覺性，俾得悟入，一齊成佛。說法四十九年，專為此事。由是言之，一切經莫非開示本具佛性。是一切經之主體，皆不外乎發揮性體可知矣。

然則上文乃曰：此中所顯，乃經體非性體，若不能不辨別者，何耶？當知一切經雖皆不外乎發明本具佛性。然各經立說，旨趣不同。有重在除障者；有重在修福者；有說夙因者；有說後果者。機有萬千之別，說法便因而有萬千之別，非部部經皆直指本性徹底發揮也，豈能儱侗顢頇，呆指經體即是性體。且即以直指本性言，性體包羅萬有，一名不能盡其量，遂不得已而立種種名，如曰真如、曰如如、曰實相、曰法界、曰法身、曰性淨明體、曰圓覺、曰自性清淨心等等，其名無量，顯義亦即無量。直指本性之經，有舉此名者，有舉彼名者，有兼舉數名者，因說經之旨趣而異。即此可見雖同是直指本性之經，顯義既各各不同，經中之歸趣所在，亦因而各各不同。故經體與性體，約徹底顯性之經言，雖二而不二，仍復不二而二，不能混為一談也。其異同必須辨明者，

此也。

次約各宗，辨其異同。無論何宗，其說經題，必須將經中要旨攝入而發揮之，方為言中有物。而分門別類，立有一定之規格者，當推天台、賢首兩家。然賢首之十門分別，有時不甚適用。不若台家所立五重之簡明切要也。即以顯體言，兩家亦頗異其趣。蓋顯經體同，而顯體之命意，大不同也。

賢首宗，多就通名之經字上顯體，亦即約能詮之經教顯體也。此宗大德每曰：一切大乘經，以諸法實相為體。圭峯金剛經纂要疏曰：以文字般若為體。此皆約能詮之經教而言者也。夫一切大乘經，以諸法實相為體，則一切大乘經莫非文字般若明矣。若剋指般若部言，則前後十六會所說，皆文字般若也，豈獨第九會為然，豈獨此經為然。故圭峯所說，可通之於他經。故曰：是就通名之經字上顯體也。

而台宗之顯經體，則剋指當部，不能移易。即是就別名之金剛般若波羅蜜七字上，顯本經主要之體，亦即約所詮之理事以顯體。故曰：台家所立，簡明切要也。此兩家顯體之異同也。

（己）三，正顯體。

今既依台家規格，約經題之別名，以顯經義所明之主體，則台宗諸大德所說，不可不先知之也。台宗古德之本經註疏，流傳至今，其人可師，其註可傳者，惟有兩種。一，隋時智者之註。一，明時蕅益之破空論是也。智者以「若見諸相非相，即見如來」為經體。蕅益以「實相常住」為經體。近時台宗大德諦閑法師，撰金剛經新疏，則以「第一義空」為經體。三師標顯各異，恐或致疑。然不必疑也，當知三說但文字不同耳，理則無殊，蓋實相即是第一義空。大智度論云：「所謂第一義空者，諸法實相是。」如來之稱，以顯性德，即是顯法身德。而法身非別，實相是也。由是可知三說雖異實同矣。然新疏之第一義空，其文非本經所有。智註最佳矣，而本經更有簡要之句可取也。實相切要矣，常住二字似略湊。若但舉實相二字，雖妙，然一切大乘經，皆以諸法實相為體，又嫌膚泛。故今不執三說，而易之曰：經體者，「生實相」是也。

本經云：「信心清淨，則生實相。」實相者，無相無不相。即謂真如法身，亦即空不空如來藏。生者，現前之意。云何現前？由心清淨。云何清淨？由於無住。無住者，離一切諸相是也。離一切諸相，即是空、有不著，亦即一空到

底。本經曰：「離一切諸相，則名諸佛。」何以故？諸相離，則實相現前故。由是觀之，以生實相三字顯本經之歸趣，理無不攝，事無不彰也。

本經自釋實相之義曰：「實相者，即是非相。」此中非字，是一切俱非。非有、非空、非亦有亦空、非非有非空。凡此空、有、雙亦、雙非之諸相俱非，非亦不立，是為離一切諸相。眾生自性之相狀，本來如是，真實如是，無以名之，強名實相耳。

離者，無住之謂。無住者，不取之謂。不取於相，便如如不動，無以名之，強名曰生耳。文字般若，詮此實相也。觀照般若，觀此實相也。至於實相般若，圓滿顯現，則到彼岸矣。而取相由於我見，一切諸相離則我見除，煩惱斷。而煩惱斷一分，實相便生一分。喻本經之文字般若、觀照般若以金剛者，正因其能斷煩惱，生實相也。然則生實相三字，為金剛般若波羅蜜經主要之體，豈不昭然若揭哉。

（戊）三，明宗。分三：（己）初，明宗義；次，辨異同；三，正明宗。

（己）初，明宗義。

所謂明宗者，明修也。宗，主也。明，說明也。夫明修謂之明宗，何耶？

天台宗如此立說，具有兩重深義。一通，二別。（一）警策學人，佛法以實行為主也。此是通義。（二）修行之法無量，因根機及目的而異其法。猶如世法學校，因種種類別而定有主要科、隨意科也。本經有不思議功德，為發大乘最上乘者說。其修法，以何為主乎？此別義也。不曰明修而曰明宗者，取義在此。

明宗緊躡顯體來。蓋經義之主體雖顯，然非修莫證。若僅知顯體而不依體起修，如數他家寶，自無半錢分，顯之何益。故我佛每說一法，未說之先，必誡以諦聽。聞思修三慧皆具，是為諦聽。而每經結語，必曰信受奉行。即是開示讀經聞法以如說修行為主也。然則本經歸趣所在，所謂經義之主體，吾知其為生實相矣。實相必云何而後生耶？我佛說法，句句說性，即句句說修。今將如法實行，於無量行門之中，經旨究以何法為主耶？以是之故，顯體之後，必繼以明宗也。

（己）次，辨異同。

如上所言明宗之宗，與各宗各派之宗；又宗派之宗，與宗教之宗；又佛門所說之宗教，與世俗所說之宗教，不但世人不明，即佛門中人，亦多混淆。今乘便將其異同之點，一一辨白清楚，想為諸君所願聞也。

今人所說宗教，其義本拾西人牙慧。世有其書，茲亦無暇瑣及。可簡言以明之曰：一教之中，奉有無上權威者，以為之（校之．舊版作其。原稿作之。）主。其主，能生死人。一切榮枯，咸在其手，故崇拜之。此世俗宗教之說也。故一言宗教，即含有迷信依賴意味。

世人徒見我佛門，奉佛為教主，復聞佛門亦有宗教之言，莫明其妙，遂與西人宗教混為一談，隨人腳後跟轉，嗤為迷信，任意毀謗，造無間業，真可憫也。且因佛門禮像，詆為拜木偶，意謂（校謂．舊版作為。原稿作謂。）佛教尚不及他教，其愚可謂極矣。

今亦無庸深談宗趣，詳引教義，片言即可判其與西人宗教大相徑庭。當知佛像，經卷，及出家人，稱為住持三寶。意在令人因像而觀想乎佛，因經卷而通達其理，因出家人而引起超塵離垢之心耳。故謂之住持。蓋借住持三寶，觀自性三寶，證常住三寶。生死榮枯，皆由乎己。無上權威，握在自手。故曰萬法唯心，心外無法。此佛法所以超勝於世間一切道德哲理也，豈其他宗教所能夢見哉。

若佛門中所言宗教，宗謂明心見性，因佛法以明心見性為主故也。教謂一

切經義，因一切經義為佛所示教故也。故若通達乎心性，謂之宗通。若通達乎經義，謂之教通。宗也，教也，截然兩事。豈謂奉一無上權威者，為教中主人翁哉。則所謂宗教，其名雖同，義則迥異，較然明矣。

是故佛門中宗教之宗，原非指宗派言。但因禪門唯一以自悟心性為主，不重經教，名曰教外別傳，遂謂之宗下，明其與明心見性為主之宗旨相合也。宗教之教，亦非謂教主。其能深通經義，依文字，起觀行，證實相者，則謂之教下，明其能依教奉行也。此乃後起之義，已含有宗派意在矣。然曰宗下，曰教下，義猶平等，初無軒輊。繼而凡言宗下，不但專指禪宗，並含有是能實行，是能扼要之意。凡言教下，泛指禪門以外各宗派，並含有但求多聞，無益於人之意。則一重一輕，大有不能同日而語意思，其義更屬後起，蓋在禪宗極盛時也。

至於所謂各宗，各有所主之意耳。或主法相，如慈恩宗，亦名法相或唯識宗。或主法性，如禪宗及三論、天台、賢首等宗。亦因依教不依教，別禪宗於其他言性者之外。如上所說之宗下教下，亦因所主之經義不同，而立宗名。如曰三論宗、法華宗、華嚴宗、淨土宗、密宗，主律者曰律宗，是也。

由宗再細別之，則名為派。如法相宗有真諦之舊派，玄奘之新派。華嚴經兼明性相，故宗華嚴者，其教義性相並通。若約法相而言，賢首一家，亦可稱為法相之又一派。他如淨土宗，亦有作觀、持名之別。禪宗之分臨濟、溈仰、曹洞、法眼、雲門五宗，雖立宗名，實乃派別之義。餘可類推。

總之，宗派之宗，因其立義、施教，各各不同，遂立各種宗名。不但修行方法有異已也。若明宗之宗，則專約修言矣。大抵宗教之宗其義最廣，宗派之義已為漸狹，至曰明宗，義尤狹矣。此其異也。而宗字之義，為主張，為主旨，則無不同。

若夫西人所云宗教，乃是有無上權威者為一教之宗主之義。與吾所謂宗教，義乃迥異。此皆不可不辨者也。世俗中人不明此義，尚不足責。乃佛門中人，亦因異同未曾辨明，不知將佛門中宗教之正義詳切聲說，但曰佛法非宗教，以與世俗爭。夫佛法明明有宗有教，何云非宗教。古人箸述中，屢見不一見，如此立說豈能令人心折？若將正義說明，使知吾所謂宗教，非彼所謂宗教。則涇渭分明，彼亦無從施其毀謗矣。

又台宗以外各家，亦嘗明宗矣。然其所明，非台宗之所明。其異同，亦不

可不一辨也。如賢首宗智儼二祖，註魏譯金剛經曰：文字、觀照、實相三般若為一經之宗。則所謂宗者，既非專約修功，亦非剋指金剛經，只可謂之泛論般若諸經之主旨耳。圭峯之疏，以實相般若、觀照般若、不一不二為宗，視前說略優。然亦只是總論，而非切指本經。且為性修合說，非專約修言也。三論宗嘉祥義疏云：因果為宗。蓋以無住之修為因，成就得無所得為果也。此說則剋指本經，不能移之他部，切要多矣。然已涉入台家第四重之論用。何以故？功用屬果故。由此可知諸家明宗則同，而所明之宗則異也。且由此愈見台家之五重，簡明切要，非諸家所能及焉。

（己）三，正明宗。

台家大德明宗之說如何？智註標宗，為以實相之慧，修無相之檀。般若為理體本具之正智，故曰實相之慧。檀者，布施。取經中菩薩於法應無所住行於布施之義也。蕅益破空論，以觀照契理為宗。契理者，契合理體也，即智註實相之慧義也。諦法師新疏，則以發菩提心為宗。三說之中，自以智註為最精。餘兩說，未免寬泛。

茲依本經現成語句，「應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心」，「離一切

諸相，則名諸佛」，「以無我無人無眾生無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提」之義，約為兩語曰：離一切相，修一切善，為本經依體起修之妙宗也。命意與智註同，而語句現成，且明顯易了，故易之。

何謂與智註意同耶？本經舉一布施，以攝六度萬行。行於布施，正所謂修一切善也。而離一切相，正是實相之慧。蓋法與非法，兩皆不取，為離一切相，正與無相無不相之實相相應。是則離一切相，非實相之慧而何？當知本經唯一修宗，在無住二字。但標無住，以明經宗，全經之觀門、行門盡在其中矣。然恐領會不易，不如以離一切相修一切善兩語明之，則無住之旨，洞然明白。

何以言之？無住者，兩邊不住也。亦即一空到底也。經云：不應取法，不應取非法，非法非非法，以及即非是名諸句。又云：無我相，無法相，亦無非法相。無論約二邊說，約重空說，皆所謂離一切相也，即無住之真詮也。而於法應無所住之下，緊接行於布施，即是修一切善之意，亦即空亦無住之意也。

全經所說觀門行門，壹是以離一切相修一切善為本。正所謂妙有不有，真空不空，遮照同時，宛合中道第一義也。大智度論云：「般若要旨，在離一切法，即一切法。」離一切法者，離一切相也。即一切法者，修一切善也。得本

經離一切相，修一切善兩語，般若要旨，因而洞明，有下手處，故本經為般若之綱要也。

且離一切相，方為發無上菩提。而得無上菩提，亦不外乎離一切相。何以故？無我人眾壽，正謂離一切相故。而離一切相，當從修一切善做出。此正無實從無虛出，無為從有為出之意也。故離一切相修一切善兩語，將金剛般若波羅蜜，從此岸，渡中流，達彼岸之行程，括盡無遺矣。故曰：為依體起修之妙宗也。

總之，明宗必與顯體相應。經體既為生實相，而離一切相，本為實相之慧，故離一切相，修一切善，實相便從此而生。故曰：離一切諸相，則名諸佛。故曰：以無我人眾壽修一切善法則得阿耨菩提。蓋名為諸佛者，因其得阿耨菩提也。阿耨菩提者，實相般若也。離一切相修一切善者，觀照般若也。因觀照而證實相，則舉此兩句經文以明修宗，若綱得綱有條不紊矣。

（戊）四，辨用。

用者，功用也，力用也，即成效之謂。修必得其宗者，以不如是便無成效

之可期也。然則修宗既明，其成效為何如耶？且成效原非一端，當辨別其孰為最大。何謂最大？其成效與經體相應者是。夫有是體，必有是用。用若不與體合，是其修功猶有未到，亦不能謂之成效矣。故不曰顯用、明用而必曰辨用者，以此。

不但此也，用由宗出。修宗屬因，功用屬果。因如是，而後果如是也。而曰辨者，辨其效果是否與經體合，即以辨其修因是否與經體合也。當知明修謂之明宗者，即明修因之宗旨，必不離乎經體。換言之，主要之修法，在以經體為宗，是則修行之方法，即須與經體合也，明矣。

而因果從來一如。故約學人言，當辨其所得效果，是否與經體合，即可知其修因，是否與經體合。而約經義言，當於經中，辨其孰為與經體相應之功用，方是與修宗一如之成效耳。

總之，體、宗、用必須一貫。而體、宗、用之名，是約所而言，即是約經義而言。蓋顯體者，顯經義之歸趣所在，是即一經主要之體也。明宗者，說明經中所言依體而起之主要修法也。辨用者，辨別經中所言因修而得之最大功用也。若約能修之人而言，明宗，是明因位之修。辨用，是辨果地之證。而顯體，

是顯因果之目的。蓋明宗者，明其在因地時，必應如是修去，乃為向目的而行。辨用者，辨其所謂證果者，必得如是功用，乃為將目的達到也。當如是知也。

他宗於辨用一層，或略而不談，或換一種說法。如賢首十門中，有一門，曰教起因緣。慈恩宗，亦說教起所為。是皆論一經之功用者也，然所論未免過繁。以天台宗言，智者註本經，以破執二字為一經之大用。破空論則曰：經用者，斷疑是。而新疏曰：經用在於無住生心。又過簡略，不盡經義所言功用之量。當知體、宗、用三，所以必須顯之、明之、辨之者，重在令聞法者得有方針，且資警策耳。固不但應以片言括盡經旨，使能了然於一經之綱要所在，尤須明白易曉，使其觸目驚心有下手處。太繁太略皆不相宜也。今欲詳辨本經之大用，當先明所以成眾生及不能脫苦之病根所在。

佛言，一切眾生，皆有如來智慧覺性，但以妄想執著所障，不能證得。此數語，說得極其徹底。意謂，眾生皆可成佛。何以故？皆有如來之智慧覺性故。然不能成佛，何耶？本具之如來智慧覺性，有物障之之故，此明成眾生之所以也。夫一切眾生，皆有此性而不自知。即知之，而所障若未除淨，亦復不能證得，此明不能脫苦之所以也。障物為何？妄想執著是，此明成眾生受苦惱之病

根也。寥寥數語，一齊說盡矣。

妄想者，分別心是。執著者，我、法二執是，即所謂我見也。粗則執著色身，是為人我見，則不能脫分段生死之苦；細則執著一切法，是為法我見，則不能脫變易生死之苦。不但此也，因我見之執，起分別之妄，於是順我者貪之，逆我者瞋之，而不知本無所謂我也，故謂之癡，亦曰無明，亦名不覺。遂造種種罪業，為其牽繫。其苦愈甚，愈不得脫。妄想執著，亦因而愈深愈重。本具之如來智慧覺性更因而愈迷愈隔矣。

然則我見何自起耶？以不達一真法界故。法界者，四聖六凡十法界也。十法界之相雖差別無量，而十法界之性則同一真如。不達者，不知也。故起信論云：「以不達一法界故，不覺念起，而有無明。」因其不達，故謂之不覺無明也。念起，即謂妄想執著也。不達一真法界，猶言不知同具如來智慧覺性也。蓋不知性體本同，遂起人我分別之念，業力由此而作，苦報由此而招矣。然則欲脫苦報，當消罪業，欲消罪業，當除我見，明矣。我佛為一大事出世者，為此。說法四十九年者，說此。本經為一切法之綱要，喻之為金剛能斷者，其大用亦即在此。

經名曰般若波羅蜜者，謂此經能開眾生到彼岸之智慧，俾得同到彼岸也。此智，為一切眾生理體所本具，即是眾生皆有之如來智慧覺性，故謂之到彼岸智慧。故此智開，便能到彼岸。何以故？此智若開，便是不覺者覺，無明者明，便是通達一真法界，便是從根本上破其我見，則無惑而不斷。故以金剛喻之也。

然則此智云何開耶？當知發大悲心便是開此智。何以故？知一切眾生皆具如來智慧覺性，但因有障未證，是知眾生之性體皆同也。故見眾生苦即是自己受苦，見眾生樂即是自己得樂，有一眾生未證如來，則性體猶有虧也。故發心必拔其苦，必予其樂，必度之成佛，是之謂大悲心，所謂同體大悲也。能發此心，名為始覺。雖曰始覺，便同正覺。故發同體大悲心，謂之發阿耨多羅三藐三菩提心，其義為無上正等覺也。故離一切相，方為發此心。

離一切相者，明其會歸於同一真如之性也。何以言之？見有眾生可成佛而必度之，則是不取非法，亦非不眾生，有無上菩提可得，離無相也；即復知眾生本具如來智慧覺性，故雖度，實無所度，雖成，而實無所成，則是不取法，而非眾生，得無上菩提而無所得，離有相也。有無之相俱離，謂之會歸真如之性者，以其契合無相無不相之實相故。則初發心時，分別心已融，粗細之我見

潛銷矣。故喻此經義為金剛也。

試觀此經，一啓口便令發無上菩提心，滅度所有眾生入無餘涅槃，而實無眾生得滅度。以後所說，皆是發揮此義。並忘其為菩提心，且直指心源，令向一念不生處契入。如後半部，開章便遣著於發菩提心。乃至曰：即非我見，是名我見，則我見之蹤影全無矣。故本經之極大功用，首在破我。

一切眾生，以不覺知十法界同共一真如法身故，執有我他，起分別見。遂生三毒，造無量罪。受業繫苦，墮落輪迴。愈迷愈苦，愈苦愈迷。縱或夙有善根，遇善知識，教令發心，皈依三寶，而以夙世罪業，往往內外障緣，疊起環生，欲修不得，修亦難成。故修行人，懺悔業障，極關緊要。華嚴會上諸大菩薩，尚以此門列入行願，何況凡夫。

然罪業有可懺悔者，亦有不通懺悔者。若極重之罪已成定業者，懺悔尤難。經曰：「端坐念實相，是名真懺悔。重罪若霜露，慧日能消除。」此明欲消重罪，惟念實相，庶乎其可，非他法所能懺悔也。

若但視此經，為令觀空，猶淺說也，偏見也。當知經文乃令空、有不著，雙照二邊，是謂念實相。何以故？實相者，無相無不相故。若但觀空，是止觀

無相而不觀無不相，豈念實相之慧。經以念實相之慧，喻之如日，正以日之行空而不住空也。故行願品云：「亦如日月不住空。」若但觀於空，是住空矣，豈以日為喻之意哉。當知實相之慧，從大悲生。以大悲故，廣修六度萬行，得無量福德。故經文之慧，攝有福在，方與念實相相應。福慧雙修，觀空而不住空，乃如光明赫赫之日，能除暗冥，能生萬物。

以此觀行，乃能消重罪若霜露耳，當如是知。如是知者，是為正知。本經功用，亦復如是。

經體為生實相，所謂實相般若也。修宗為離一切相，修一切善，所謂觀照般若，即是念實相也。蓋離一切相，觀空也，修慧也；修一切善，不住空也，修福也。觀念實相，福慧雙修，是真懺悔，故能消除重罪定業，則內外障緣，一齊銷盡，何修而不成乎！如本經曰：「是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業，則為銷滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」曰惡道，是重罪也。曰應墮，是定業也。幸有善根，今世未墮。得聞此經，深解義趣。能知修宗，福慧並進，故能重罪輕受，夙業銷滅。何以故？約對治言，福能滅罪故；約第一義言，慧能拔業故。當得菩提，明其所修必成也。以是之故，本經復有

極大功用，曰滅罪業是。

二乘人能觀空自覺，破人我見，而法我猶在，以智淺故破之不盡。其成效極果，止能成就阿羅漢、辟支佛。大乘中人，雖能空有不住，不但自覺，且行六度以覺他，然而無明未能破淨，即是微細之法我，猶未化除也，以未得金剛智故。故但分證法身，而未究竟。本經所謂成就第一希有，以僅成正等正覺，未達無上也。若能於本經，深解義趣，信心不逆，盡能受持為人解說，即為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提，當知是人成就最上第一希有之法，乃至生福滅罪，當得無上菩提。故本經更有極大功用，能究竟成就阿耨多羅三藐三菩提也。

合以上所辨列之三端，約成八字。曰：破我，滅罪，成就如來，為本經之大用。庶幾與經中「是經有不可思議不可稱量無邊功德」之文相應耳。經曰：「狂心不歇，歇即菩提。」古德亦云：「但盡凡情，別無聖解。」狂心凡情，即是妄想執著之我見也。當知如來智慧覺性，眾生本具，不過為我見所障耳。此障若除，覺性則本來圓成，智慧則自在圓明，如來亦即出無明㲉藏，而圓滿顯現矣。故曰：狂心不歇，歇即菩提。但盡凡情，別無聖解。所以修行法門無量，而唯一宗旨，除障而已。本經大用，剋實言之，亦只是除障而已。

而一言及障，法爾具三。所謂成就，亦可開三。一曰惑障，又名煩惱障，即見思惑也。我、邊、邪、二取、貪、瞋、癡、慢、疑，其數有十，壹是以我見為本，故破我則惑障除，而成般若德。二曰業障。本經曰：先世罪業，則為銷滅。故滅罪，則業障除，而成解脫德。三曰報障。報，謂苦報身也。成就如來，則報障除，而成法身德。故本經之大用，即是除三障，成三德。今舉破我，滅罪，成就如來為言者，以其易曉，而除三障成三德之義，攝在其中故也。

前言，體宗用三，其義一貫。云何一貫耶？茲再綜合言之。夫約所詮之經義，以顯歸趣之主體，為生實相者。為發大乘最上乘者，示以修因證果之目的也。若修宗之離一切相，修一切善。約經義言，離一切相者，所謂無相。修一切善者，所謂無不相也。然而善法即非善法，是名善法。故究竟說之，修一切善，即攝無相無不相義。而離一切相，則是相不相皆無之義，正與生實相之經體相應。蓋生實相之究竟義，亦為相不相皆無，而生即無生也。約能修人言，則是二邊不著，一空到底，向生實相之究竟目的進修也。

至辨用之破我，滅罪，成就如來。約經義言，破我，為離一切相所得之功用，以妄盡情空故。滅罪，為修一切善所得之功用，以福慧增長故。亦可，破

我滅罪，為離相修善合得之功用。以觀照般若之修功，信心清淨則生實相故。蓋二邊不著，心與絕待清淨相應，則破一分無明，證一分法身故。我見、罪業由無明生。無明破，則惑業二障漸銷，乃能證法身也。初證法身，為實相生也。若夫成就如來，則由觀照功純，實相般若，圓滿現前，豈第如月之初生已哉。約能修人言，即是因圓果滿，已達目的，而到涅槃彼岸矣。上來辨用，並補發顯體明宗未盡之義，及將體、宗、用，分別能所，綜合一貫而說其義已竟。

（戊）五，判教相。分二：（己）初，總論；次，正判。（己）初，又二：（庚）初，解釋名義；次，泛論教相。

（庚）初，解釋名義。

此中判字，蓋有兩義。分判也，辨別之義。又評判也，論定之義。判教相者，謂辨別經中旨趣，加以論定，應屬何類也。教者，教化，即指經言。佛為教化眾生而說法，結集所說之法而成書稱之曰經，故謂經為教也。佛之出世施教，在令眾生除無明我見之障，證本具之如來智慧覺性。簡言之，一切佛法，不外明心見性而已。而心性要在自證，以其本非言說所可及也，故曰說法者，無法可說。然眾生既不自知，今欲教之，又不得不說。而障有淺深，說之又不

能不應其機，故曰對機則說。以說不對機則不能了解，說復何益耶？

機有二義。根機也，時機也。根機，指根性言。謂眾生根性，各各不同也。何故不同，障有淺深厚薄故也。時機，指時節言。某時說阿含，某時說方等，先小後大，先淺後深，循循善誘，引人入勝，如所謂三時五時是也。故名四十九年所說法，為一代時教。一代，謂佛之一生也。時教，謂因時施教也。

既是對機而說，因時施教，因之經教遂有半、滿、權、實、漸、頓、偏、圓之異。故大涅槃經中，喻一代時教之相狀，或如乳、或如酪、或如生酥、熟酥以及醍醐也，是之謂教相。譬如乳酪等等，名相雖異而補身益人之妙用則一。經教亦然，雖不無半滿偏圓等等名相之異，而其宗旨，在於明心見性則一也。此以相為言之深意，明其不可拘執乎不一之相，仍應會歸於不異之性也。

然既有種種不一之相，固不應拘執，亦何可顢頇。故古德於一切經教之教相，不憚勤勞，辨別而論定之。雖見淺見深，各因見地而異其說，而意在方便學人，俾得於一代時教之綱領條目，淺深次第，洞然心目，可以循序而進耳。其嘉惠後學之苦心良足佩焉。是之謂判教相。以上解釋判教相之名義竟。

（庚）次，泛論教相。

大法東來以後，至於晉末，判別一代時教者有十八家之多，然皆不傳。古德箸述中，間有引其說者，一鱗半爪未覩其全。就所引者窺之，大抵粗論大綱而已。自唐以來，共所依循較為完備者，天台、賢首兩家所判是也。天台判一代時教為藏、通、別、圓四種，學者名之曰四教。賢首則判為小、始、終、頓、圓五種，學者名之曰五教。

賢宗之小，即台宗之藏，謂小乘教也。其不稱小者，蓋以小乘於經律論三藏，雖義不及大乘之圓滿，而三藏具足。若稱為小，恐人疑其三藏缺而不全，故不曰小，而曰藏焉。大涅槃經，佛稱小乘為半字教，大乘為滿字教者，以小乘只明人空，大乘則人、法雙空，故以半滿別之。

台宗之通教，賢宗名之曰始教。自此以往，皆指大乘而言。謂之通者，以其經義，下可通於小乘，上可通於別、圓也。總之，所明之義，三乘可以共行，因名曰通，猶言普通也，凡但言人法俱空之理者皆是。觀空為大乘初門，故名之曰始教也。

所謂別教者。別，即特別之義。始教但觀空，與二乘同，故曰三乘共行，

因名曰通。今則不止觀空，且觀假有，非二乘所共行矣，因謂之別。賢首則名為終教，明行菩薩道者，始雖觀空，而終不住於空也。總之，大乘行門，始終不離乎生死涅槃兩皆不住而已。又復先修從假入空，次修從空出假，各別修行，非如圓教之一修一切修。是與通教、圓教皆有別也。所謂下別於通，上別於圓，故謂之別教也。

圓教者，台宗所謂即空、即假、即中，三諦圓融。賢宗所謂理事無礙、事事無礙、一即一切、一切即一是也。總之，凡經義中，賅攝所謂小始終頓，所謂藏通別之義者，即為圓教。

賢宗於終教、圓教之間加一頓教。凡經義明一念不生，當體即佛，不涉次第者，屬之。台宗於此層，非漏略也。當知台宗判教，分化法、化儀兩種。化法者，教化之法門，所謂藏、通、別、圓是也，此指教化時所說之義趣言；化儀者，教化之儀式，所謂頓、漸、秘密、不定是也，此指教化時所現之事相言。約佛邊言之，一時說盡，頓也。分次而說，漸也。放光表法，秘密也。非決定說，不定也。約聞法邊言之，聞即徹證，頓也。不如是者，漸也。隨類領解，不定也。各不相知，秘密也。又復說頓義時，亦有漸義。說漸義時，亦具頓義。

此人聞之以為頓，他人乃以為漸。本是頓義，僅得漸益。雖說通教，其中乃攝有別、圓。乃至說藏教時亦然。推之其他，莫不如是。皆所謂秘密不定也。

總之，台宗以為藏通別圓四教中，無不有頓有漸，故不另立一門。蓋以化法、化儀，加以通五時，別五時，參伍錯綜，以判一代時教。以是之故，判教之細密圓融，莫過台宗。然於一代時教之義理，事相，仍有收攝不盡處也。當知此事惟佛與佛，乃能究竟耳。各宗祖師未到佛地，雖各有見地，豈能便與佛同，後人惟當擇善而從可耳。以上泛論教相竟，即初總論已竟。以下正判本經教相。

（己）次，正判。

台宗判本經為通別兼圓，賢宗則判屬始教，亦通於圓，皆不免拘牽名言，與經中義趣，未盡吻合也。今欲判定本經教相若何，不得不先明本經之義趣。

佛說此經，蓋以開眾生本具之如來智慧覺性，而復其本來面目者也。正是紹隆佛種，傳授心印之無上甚深法寶。即此一點，已足證明其為至圓極頓之教法矣。至圓極頓，故所謂通別，所謂始終之義無不攝盡，安得見其有通始等義，

遂拘牽文字，顛倒其說，謂其兼圓通圓乎。

本經主旨，唯在無住。無住即是不著。不著，所以破我見也。何以故？我見即是妄想執著故。以如來智慧覺性為我見所障，今欲顯性必除其障，故唯一主旨在於無住以破我也。夫智障不並立。將欲開顯智慧覺性，固在破除我見之障，然開、破一貫，能破便是能開，能開便是能破。

然則此智云何為開耶？前已言之，發同體之大悲是已。悲智雙具，即所謂阿耨多羅三藐三菩提心也。此心是同體悲，故廣修布施六度，以滅度所有眾生，同證如來智慧覺性，而不著空。證如來智慧覺性，即是入無餘涅槃也。此心是理體智，故雖度眾生入無餘涅槃，而實無眾生得滅度者，而不著有。不著有，無相也。不著空，無不相也。無相無不相，正如來智慧覺性之真實相也。故本經啓口即明此義。且明明示之曰不應取法，不應取非法。此約空有二邊不著言也。一有所著，則我見存。一無所著，則我見破矣。

蓋滅度無量無數無邊眾生，而實無眾生得滅度，是無我人等相也。實無滅度，則雖廣行六度法，而無法想，是無法相也。雖實無滅度而度之不休，是亦無非法相也。無我人等相者，無人我見也。法與非法皆無，無法我見也。換言

之，無我人等相，所謂我空。無法相，所謂法空。亦無非法相，所謂空空，亦曰重空，此約一空到底言也。由是觀之，本經之空，是并空亦空，所謂一空到底。一空到底，即是雙遮二邊，雙照二邊，所謂空有不著，圓之至矣，豈可以但觀於空之始教相提並論乎。

而觀開經所言，是三空之義一時並具。亦即一修一切修，又豈先修從假入空，次修從空出假，隔別不融之別教義乎？且一空到底，二邊不著，所謂離一切相也。必離一切相，方為發菩提心。而離一切相，則名諸佛矣。蓋空有一切相既離，則心清淨。心清淨，則實相生。實相生，即是無明我見破，而真如法身現。故曰則名諸佛。故曰若見諸相非相，即見如來。不但圓極，亦頓極矣。夫離一切相，為發無上菩提心者，以其遮照同時，宛合中道也。乃至菩提心亦不著，是則中亦不立矣。乃至曰：一切法皆是佛法。所謂一切法者，亦復即非而是名。此正台宗所說一空一切空，一假一切假，一中一切中，至極圓融之義也。

而曰如來者，即諸法如義。又曰：是法平等，無有高下。此又賢宗所明理事無礙，事事無礙，一即一切，一切即一，至極圓融之義也。全經所說，皆是

此至圓極頓之義，乃判曰兼乎圓，通於圓，一若經義有不盡圓者，何耶！

總之，全經之義，莫非闡發圓頓之無住。但前半多約境遣著。境者，一切相也。六塵、六根、六識，乃至空、有、雙亦、雙非，皆攝在內。故前半之義，可簡言以括之曰：一切皆非，於相不取。因不取，故皆非也。皆非而不取，則無明我見破，而觀照般若之正智，煥然大明矣。

後半則約心遣著。心者菩提心、三際心、有所發、有所得、一切分別執著等心，皆攝在內。故後半之義，可簡言以括之曰：一切皆是，於相不生。因不生，故皆是也。皆是而不生則無明我見破淨，而實相般若之理體，朗然全現矣。

故指示云何演說中，結以兩語曰：不取於相，如如不動也。看似因不取，而後不動，實則必能觀不動，乃可不取。此義，曾於前半部中發之。如曰：若心取相，則為著我人眾生壽者，是也。蓋心動則取，取則著相。故欲不著，必當不取。而欲不取，心當不動。可見前後義本一致。不過約文相，不無淺深次第，以方便見淺深之聞法者耳。

前言，本經為紹隆佛種，傳授心印之無上法寶，即此一點已足證明其為至圓極頓之教。此非無稽之言也，本經蓋屢言之矣。如曰：一切諸佛，及諸佛阿

耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。又曰：是經有不可思議，不可稱量，無邊功德。如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持讀誦，廣為人說。如來悉知是人，悉見是人，皆成就不可量，不可稱，無有邊，不可思議功德。如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。又曰：先世罪業，則為銷滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。又曰：當知是人成就最上第一希有之法。又曰：是經義不可思議，果報亦不可思議。

夫曰諸佛從此經出，曰荷擔如來，當得菩提，非紹隆佛種乎？曰如來為發大乘最上乘者說，非傳授心印乎？曰經義、果報、功德、成就，皆不可思議，非無上法寶乎？非至圓極頓之教，何足語此。且明明曰：諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。則是一切圓頓經教，皆為此經攝。此經能攝一切經教，一切經教，不能攝此經教。然則至圓極頓，孰有能駕此經而上之者？佛語當信，不可誣也。今故謹遵佛旨判本經為境心俱冥，遮照同時，慧徹三空，功圓萬行，至圓極頓之大教。一切藏、通、別、圓，小、始、終、頓、圓種種教義，一齊攝盡其相，正如無上醍醐，為乳、酪、生熟酥之所不及也。

（乙）次，釋人題。

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

晉時，內有各王爭政，外有五胡亂華，於是群雄割據，全國擾亂。陵夷至於東晉之末，北方久已淪為異域，從無寧日。前後有十六國，姚秦，即十六國中之一也。迨劉裕滅晉稱宋，而齊、梁、陳繼之，名曰南朝。北則為元魏、周、齊，名曰北朝。然後一統於隋而歸於唐，斯民方得少少蘇息也。

姚秦建都長安，國號曰秦。為別於前秦苻氏，故稱後秦。亦稱姚秦，國主姓姚故也。當前秦苻堅建元九年，（亦云十三年，）有異星見於西域分野。太史奏曰：當有大德智人入輔中國。堅曰：朕聞龜茲有羅什，襄陽有道安，得非此二人耶。於是先禮致道安法師。復遣驍騎將軍呂光，率兵七萬伐龜茲，意在得什也。龜茲兵敗，光得什，返至西涼。聞苻堅為姚萇所弒，光乃自據涼土，稱三河王，並留止什。姚萇既弒苻堅，稱帝。屢請什師，呂光不允。萇卒，其子姚興嗣位。復請，亦不允。光卒後，傳至呂隆。姚興伐之，遂迎什師至長安，奉為國師。使沙門僧䂮、僧叡、僧肇等八百餘人，集於什師門下，大興譯事，時在姚秦弘始三年也，吾國法運由此而盛。在佛教中，關繫之鉅莫過於此。當在西涼時，呂光但以什多智計，重之，初不弘道。姚萇亦因聞其計謀之名而請之

耳。姚興則信奉三寶者也。

凡能弘揚佛法者，稱為法師。經律論三藏皆通，則稱三藏法師，名尤隆重。鳩摩羅什，梵語具云鳩摩羅什婆，什婆亦作耆婆。父名鳩摩羅炎，天竺人也。家世國相，將嗣相位，辭避出家，東度葱嶺。龜茲國王，聞其棄榮，郊迎之，請為國師。強以其妹名耆婆者妻之，生什。兼取父母之名，名鳩摩羅耆婆。天竺俗尚如此。其母後又生一子，名弗沙提婆。乃慕道苦行，遂出家。時什年七歲，亦俱出家。

鳩摩羅什，義為童壽，謂童年有耆老之德也。日誦千偈，凡三萬二千言，（每偈三十八言。）自通其義。隨母至罽賓，禮盤頭達多為師。攻難外道，能折服之。國王日給上供。所住寺僧，乃差大僧五人，沙彌十人，為營埽灑，有若弟子，其見尊崇如此。

年十二，復隨母還龜茲，遊沙勒。小乘教義，無不通達。沙勒王請升座說法。暇則博覽外道經論，四韋、五明、陰陽、星算莫不畢盡。妙達吉凶，言若符契。為性率達，不厲小檢，修行者頗疑之。然什自得於心，未嘗介意。

時有須耶利蘇摩，專宏大乘。什亦宗而奉之，遂專務方等。誦中、百二論及十二門等。龜茲王迎請還國說經。年二十受戒。從卑摩羅叉，學十誦律。時母辭龜茲王，往天竺，已登三果。臨去，謂什曰：「方等深教，應大闡震旦，傳之東土，唯爾之力。但自身無利，奈何。」什曰：「大士之道，利眾忘軀。必使大化流傳，洗悟矇俗，雖身當爐鑊，苦而無恨。」遂留龜茲。後於寺側故宮中，初得放光經，讀之。魔來蔽文，唯見空牒。什心愈固，魔去字顯。遂廣誦大乘經論，洞其秘奧。龜茲王為造金師子座，以大秦錦褥鋪之，令什昇而說法。

盤頭達多，不遠而至。時什正欲尋之，告以大乘也。因與達多辯論大小乘義，往復苦至。經一月餘方乃信服。反禮為師，曰我是和尚小乘師，和尚是我大乘師。

什每至諸國講說，諸王皆長跪座側，令什踐而登座，其見重如此。什既道流西域，名被東國，所以前秦苻堅必欲得之也。然呂光本不信佛，雖得什師，種種虐遇，師皆忍受。繼因言無不驗，光始異之。姚興少崇三寶，既迎至長安，因請於逍遙園譯經。並令名僧叡、肇等，諮受什旨。

自漢明，歷魏、晉，所出經論，往往文滯義格。什覽之，多不與梵本相應。遂與僧䂮、僧遷、道恆、道標、僧叡、僧肇等，先出大品。姚興自亦持經讎校。其新文異舊者，義皆圓通。眾心愜伏，莫不欣讚。興復自作通三世論，以示因果之理。王公以下，並讚厥風。屢請什於長安大寺，講說新經。

什師能漢言也。所譯經論凡三百餘卷。名僧道生，慧解入微。特入關，向什師請決。廬山高僧慧遠，亦每以經中疑義，通書諮什。什每為叡言，西方重文，宮商體韻以入絃為善。凡覲國王，必有讚德。見佛之儀，以歌歎為貴。經中偈頌，皆其式也。改梵為漢，失其藻蔚。雖得大意，殊隔文體。有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦。

姚興慮法種無嗣，以伎女十人逼令受之。自爾不住僧坊，別立廨舍。每至講說，常先自說，譬如臭泥中生蓮華。但采蓮華，勿取臭泥。或有見師與女人處者，莫測究竟。師取針一握謂之曰：「若能吞得此針否？若其未能，何堪學我。」由此可知什師為宏大法，不得已暫示隨緣，實則處污泥而不染，何可以迹相疑之耶？以弘始十一年八月二十日卒。臨入滅時，謂眾曰：「自以闇昧，謬充翻譯。若所傳無謬，當使焚身之後，舌根不壞。」荼毗之，果然。

所譯經論共九十八部，三百九十餘卷也。後有天竺人來云：羅什所譜，十不出一耳。本經即其所譯也。本經後於元魏、陳、隋，復重譯之。唐時又有兩譯本。前後共六譯。然古今流通，唯尚秦譯。至什師事實，古人著述中，往往言之，頗多異詞。與高僧傳所載，不無齟齬。茲略述之，不及詳考也。

吾人觀於什師譯經之事，有兩事當注重者：

（一）譯經有兩大派。一，即羅什一派。融會全經之義以漢文體裁達之。故其所譯，往往字句章節不與梵文盡合。而無幽不顯，無微不彰。東方人讀之，尤為應機，較易領解，蓋依義不依文也，（校也．舊版無。原稿有。）即今人所謂意譯也。一為玄奘一派，拘守梵文格式，不順漢文方法。東方人讀之，殊為格格，義亦難通，此殆今所謂直譯者歟。夫弘揚佛法，重在宣通其義耳，非為研究梵文。則所譯之佛經，應以何派為善，可不煩言而解矣。

（二）羅什以前，因譯本不善，不但深微之義未達，即就淺近者言，亦多未能圓滿其說，故士大夫信佛者少。自什師新譯之經論出，遠公在廬山，復力為宣布，於是文人哲士始得漸通佛理。佛法之光明乃始如日初升，至

唐而如日中天矣。故大法東來而後，直至什師方為大顯。不然，其時雖先有道安，後有慧遠兩高僧，亦未必能蔚為後來之盛。何以故？依據之經論，未足備數，未足明義故。什師既是菩薩再來，及門弟子如叡、肇等，又皆文理湛深，於吾國舊學，老莊、六經無不通曉，師弟皆非凡人，故其所譯，遂爾無理不達，而能深入人心也。

自宋而後，佛法由盛而衰，至於今日而極。而國亂人苦，無異晉時。彼時有什師師弟之宏揚，佛法由此而大興，人心由此而改善，國政亦由此而漸獲太平。然則欲世事太平，先當人心良善。而欲人心良善，先當佛法宏興也，明矣。一觀今日之情勢，為何如耶？不但世事紊亂已也，佛法中亦復紊亂至極。無他，未明佛法之真實義故耳。是故欲大興佛法，先當了解佛法之真實義。而欲了解真實義，先當弘宣紹隆佛種之金剛般若。是在吾輩之羣起而荷擔之矣。

什師譯經，先從大品般若始。則欲荷擔無上菩提法，當從金剛般若始。不尤彰明較著也哉。敬以此願，普皆迴向。

（案前玄談係補講之文。初講時未說玄談，先說要旨。雖似重出，然為江老居士親筆，因附於後。

抑為好略者所樂聞也。）

金剛般若　未說玄談，因聞者茫然故。然要旨不可不說。括以八字，曰：理顯三空，觀融二諦。

先從苦說起，所謂三苦，八苦。苦由業來，業由惑生，所謂見思惑也。因詳說之，而惑之本，則為我見。我見除，則諸惑不生。不生，則無業繫之苦。所謂了生死是也。金剛堅利，喻般若能斷惑故。本經宗旨，唯在破我。我執之粗者，為四大五陰。細者，則取法，或取非法。凡有所取，便是我執未盡。故須重重空之，即無我相，無法相，亦無非法相是也。此之謂三空。

法字義廣，事事物物皆在其中，四大五陰亦事物之一也。故約粗細分言之，則為人我相，法我相。而約有相言，則同屬於法。故人我、法我，可合而為一。此一切有相之事物，世俗眼光莫不認為真實，故名之曰俗諦。諦者，真真實實之意。殊不知凡所有相，皆是虛妄。言其雖有而虛。（有而不有。）作此觀者，名為假觀。非法相者，約一切法之性言。相假而性真。以相由緣生，性乃不變，故知是真，故名之曰真諦。作此觀者，名曰空觀。以性本無相，故名空也。然若取此空相，乃是偏空，非大乘之第一義空。（亦名勝義空。）何則，譬如虛空，

雖本無相，而萬相森羅，乃成其虛空。須知性是體，相是用。有體必有用，故有性必現相。相但不可著，著則逐相而昧性，逐用而昧體矣。然亦不容斷滅相，斷滅相則雖證體而有何用，且亦不成為體，以決無無相之體故也。故大乘之義，必作如是觀，乃名空觀。（空而不空。）如是，則二諦之觀融矣。融則為中道觀之第一義諦矣。非二諦外，別有第一義諦。亦非假空二觀外，別有中道觀。

經中作如是說者，名為遮詮，蓋以遮遣為說也；若法華經等說三諦者，則是表詮，乃以表顯性德之二邊不著，二邊雙照為說者。遮詮，則是說著有不是，著空亦不是，為說兩邊俱遣，則兩邊融矣。般若正以遣執為宗，故只說二諦。須知凡夫病在處處著，故妄想多，必當先用遣蕩功夫，而後性德乃能彰顯。故世尊先說般若，後說法華也。此義極當注意。又大乘佛法，徹上徹下。切不可高推聖境，以為此是出世事，與世法毫無干涉，則辜負佛恩。當知三空、二諦不明，即做人亦做不好。因暢說其理。以上分作三數座說之。

金剛般若波羅蜜經講義卷一終

金剛般若波羅蜜經講義卷二

震旦清信士勝觀江妙煦遺箸

（甲）次，別解文義，分三：（乙）初，序分；次，正宗分；三，流通分。

（甲）次，別解文義。

義因文顯。且觀照般若，實相般若，皆因文字般若而起，則經文中一字一句，其不能不考訂明確也審矣。蓋本經讀誦廣徧，因之由明迄今流通於世者，異本甚多。往往傳寫訛奪，或意為增減，各是其是，幾令人無所適從。

煦生也晚，幸值晉、隋及唐，如僧肇、智者、慧淨，諸大德經疏，歸自海外。而唐人寫本，如柳誠懸諸人所書，閟在敦煌石室者亦發現於世。煦得藉以互訂參稽，考其真而正其謬，此實希有之遭，而亦後學者之責也。既別成校勘記一卷附刊經後。若夫字句異同，雖一字之出入而關繫經義甚大者，今皆一一隨文指出，明其義趣。孰正孰訛，較然可覩焉。讀者詳之。

經文大分三科。一名序分，二名正宗分，三名流通分。一切諸經莫不如是。如是分判，起於東晉道安法師，即淨土宗初祖廬山遠公之師也。此說初起，聞

者疑之。嗣就正於東來梵德，乃知西土於一切經亦復如是分科，遂翕然悅服，成為定則矣。如本經，自如是我聞，至敷座而坐，是為序分。時長老須菩提，至是名法相，為正宗分。須菩提，若有人以滿無量阿僧祇世界七寶，持用布施，至信受奉行，則流通分也。

（乙）初，序分，分二：（丙）初，證信序；次，發起序。

（丙）初，證信序。

如是我聞。一時。佛在舍衛國祇樹給孤獨園。與大比丘眾千二百五十人俱。

此證信序，又名通序，諸經通有故；亦名經後序，佛初說經，本無此序，至結集時始加入故；亦名遺教序，佛將涅槃，阿難尊者欽奉遺命，一切經首當置如是我聞，一時佛在某處，與某大眾若干人俱，等語故。命置如是云云者，證明是佛所說，以起信故。故曰證信序也。

大智度論，謂此科之文為六成就。蓋凡結集一經，必具六緣乃克成就。云何六緣？一者，如是，信成就也。二者，我聞，聞成就也。三者，一時，時成

就也。四者，佛，主成就也。五者，在某處，處成就也。六者，與比丘眾若干人俱，眾成就也。六緣既具，則說法之主，說法之時，說法之處，聞法之眾，及結集人負責證明自所親聞，凡足以成就眾信者一一皆備，故曰六成就也。

初曰如是者，不異為如，無非曰是。凡人相信，則曰如是。不信，必曰不如是。今結集者一啓口而鄭重言之曰如是，所以明其言言如佛所說，辭義無謬也，（校也．舊版無。據原稿補。）則足以信今而傳後矣，故曰信成就也。華嚴經曰：信為道元（校元．舊版作源，經及原稿作元。）功德母，長養一切諸善法。信乃入道初門，故列在最初。

次曰我聞者，我，阿難自稱。特稱我者，負責之詞。且以明其自耳親聞而非傳述。上承如是，下復詳列同聞之眾，又以明其亦非私聞也。則如是如是，信而有徵。故曰聞成就也。

世尊成道之日，阿難降生。至出家時，佛已說法二十年，因請佛將廿年前說，均為補說。阿難復得法性覺自在三昧，能於定中徹了一切法。故結集法藏，必推阿難，亦是佛所親許。如法華經曰：我與阿難，於空王佛所同時發心，我好精進，遂致作佛；阿難常樂多聞，故持我法藏。是也。結集時，阿難登座，

身光如佛。眾疑世尊重起說法，或疑他方佛來，或疑阿難成佛。阿難啓口便曰：如是我聞云云，三疑頓斷。世尊蓋懸知必有此疑，故令一切經首，皆置如是等句耳。

結集之事，經律論中有種種說。或曰小乘三藏皆阿難集。或曰：優波離集律，阿難但集經論。或曰：論是大迦葉自集。又謂論為富樓那誦出。此名五百結集，亦名第一結集。時為世尊入滅之年，地在王舍城外畢波羅窟。阿闍世王為外護。大迦葉尊者為上首。或曰五百眾，或曰千眾，或曰八萬四千眾。又稱為上座部結集，以大迦葉為一切僧中上座故也。結集起於其年安居初之十五日。或曰：安居三月結訖。或曰：四月乃訖。或曰：其年十二月王死，大迦葉亦入狼跡山，大眾便散。

當是之時，又有不能預會之學無學眾數百千人，欲報佛恩，去窟西北二十里，別集經、律、論，及雜集藏、禁咒藏，為五藏。因其凡聖咸萃，謂之大眾部結集。（此皆佛弟子，非佛滅度百年後之大眾部也。）婆修婆師羅漢為上首，亦阿闍世王為大檀越，種種供養。此見法藏經，西域記等書。

其後更有三次結集：

一則佛入滅百年許，耶斯那（一作耶舍陀，一作須那拘）長老為上首，集七百聖眾。長老離婆多與薩婆迦，問答斷論，專為律藏嚴淨非法。是名第二結集。一在佛入滅二百三十五年，阿育王時，目犍連帝須為上首，集眾六萬，妙選千人。帝須造論，以破外道邪說。是為第三結集。

最後，則在四五百年許，迦膩色迦王時，集五百羅漢，五百菩薩，迦旃延子為上首，馬鳴菩薩造論，經十二年成毗婆沙論百萬頌以釋經。（譯出者其一部分。）或曰：世友菩薩為上首，造三藏論，各十萬頌。是為第四結集也。或（校或下舊版有曰字，原稿無。）佛在世時已有結集。如目乾連造法蘊足論是。然此不過一部分撰述。若召眾集會，作大規模之結集，實起於大迦葉、阿難諸聖眾也。

大乘結集，約有兩說：一謂佛滅七日，大迦葉告五百羅漢，鳴椎徧集十方世界諸阿羅漢，得八萬八千眾。於娑羅雙樹間，而使阿難升座。分集菩薩、聲聞、戒律三藏。其菩薩藏有八：胎化藏為第一，中陰藏第二，摩訶衍方等第三，戒律藏第四，十住菩薩藏第五，雜藏第六，金剛藏第七，佛藏第八云。見菩薩處胎經。一謂文殊、彌勒諸大菩薩，將阿難於鐵圍山，結集大乘三藏，見大智度論。

至於密部，亦有兩說：或謂盡阿難集。或謂金剛手菩薩為正，阿難為伴。後說蓋據六波羅蜜經。經中佛將諸法攝為五分，告慈氏菩薩曰：「我滅度後，令阿難陀受持所說素呾纜藏（此云經藏），其鄔波離（即優波離）受持所說毗奈耶藏（此云律藏），迦多衍那受持所說阿毗達磨（此云對法，即是論藏），曼殊室利受持所說大乘般若波羅蜜多，其金剛手菩薩受持所說甚深微妙諸法總持門。」是也。

表法。表法者，銷歸自性也。聽經聞法，重在將經文銷融，一一歸到自己本性上體會，方得受用。此段文，本是境緣事相，尚可銷歸自性，則向後經文，可以例知。推之，若對於一切境緣皆能如是領會，則受用無窮矣。注意注意。

如者，如如不動，謂當人本具之性體。是者，當下即是。一切凡夫，雖此性當下即是，而生滅剎那不停，並不如如者，何也？我執為之障故耳。故必破其小我之執而會歸於大我。大我者，所謂一法界，即心、佛、眾生，三無差別，常樂我淨之我也。此中我字當如是會。聞者，返聞聞自性也。將欲會歸，必當返聞，不能向外馳求，背覺合塵也。一時者，所謂十世古今，不離當念，亦即三際心不可得，當如是領會也。

上文我字，是令領會一法界，則空間之障礙除。此一時字，是令領會無三

際，則時間之障礙亦除。本來性體，如是如是，當如是返聞也。凡夫忘其本來久矣，今欲返照，須得方便。六根中，惟耳根最為圓通。所謂十方擊鼓十方齊聞，於性之本無障礙，較易領會，故令從耳根入。以耳根具足千二百功德也。（千二百，不過表其圓滿無礙。因十方之綱，只是四方。（四隅及上下，皆由東南西北開出，故為餘六之綱，此約橫說。三世則約豎說。橫豎交參，為十二。表其無盡，曰千二百也。）與三世相乘，則為十二。百倍之，則為千二百。）

佛者，自性天真佛也。雙遮雙照，中道圓融，自性本如是，是為自性之舍衛國戰勝五陰之魔。而紹隆佛種，是為自性之祇陀太子。莊嚴福慧，功德之林，是之謂樹。捨父逃逝之子，今返家園，承受父業，衣裏明珠，不勞而獲，是即自性之給孤獨園也。大者，大悲大願。比丘者，遠塵離垢。眾者，理事和合。千二百者，圓滿耳根返聞之功德也。五十五人，即十信、十住、十行、十向、四加行、十地、等覺五十五位也。蓋謂如如不動之本性，當下即是。果能橫豎無障，如是返聞，則自性天真佛便如是而在。而與大悲大願，遠塵離垢，理事和合，圓滿返聞功德之五十五位菩薩摩訶薩為伴侶矣。則靈山法會，儼然未散。且謂在靈山親聞妙法也可，即謂靈山在此寸心也，亦無不可。何以故？自性天

真佛，與釋迦牟尼佛已心心相印故，光光相照故。則已見證信序之境相為非相，而見如來故。諸善知識，此之如是，非對經本則如是，不對經本便不如是。亦非在此講經聽經之座則如是，離座便不如是。更非在法會如是，出法會外便不如是。當於一切時、一切事、一切境皆見諸相非相。則動靜一如，無往而不是矣。珍重珍重。

（丙）次，發起序。

爾時世尊食時。著衣持鉢。入舍衛大城乞食。於其城中。次第乞已。還至本處。飯食訖。收衣鉢。洗足已。敷座而坐。

佛為出家制三衣。一名安陀會，此名五條。（翦布為方塊，縫而聯之如田，故名福田衣。五條者方形大，九條則方形漸小。）亦名著體衣，作務及坐臥著之。一名鬱多羅僧，此名七條。講經說法，則加於五條之上著之，故又名上衣。（五條又名下品，七條又名中品，九條又名上品。）若居稠人廣眾，或入大都會，以及王宮，則著九條者，梵名僧伽黎，亦名大衣。今將入城乞食，故特著大衣也。

三衣，總名加沙。加沙者，雜也。非但以色有青黃赤黑紫為雜也。（此依梵

綱說。他書或但說青黑赤，或但說赤，或曰：赤衣上加青黑等點。）以不用正赤色。或兼青，或兼黃，或兼黑，或兼紫故。不但赤非正赤，即青、黃、黑、紫，亦非正青、正黃、正黑、正紫，是之謂雜。（如此說法，係博采眾說而融會之，知其乃是如此，古無如是明白說者。）故赤而偏青，則成黑泥之色，故謂之披緇。赤而兼黃，則謂之木蘭色也。紫色，亦是赤兼黑而成，皆非正色。故又謂之不正色、壞色、染色。所以如此者，取其與在家人別，亦示不住於色之意。（增一阿含云：染作加沙衣，味為加沙味。故加沙訓雜最妥。）如此之色，則闇淡無光彩，亦是不炫燿之意。著衣、持鉢、乞食等等，皆戒律制定。世尊如此，即是本身作則教人持戒也。鉢等，皆如常說。

乞食有多義。略言之，降伏我慢故，不貪口味故。（這家布施甜，他家或布施鹹，故名加沙味。）專心修道故，（以上就出家邊說。）令見者生慚愧心故。出家本為度眾生。欲度眾生，須先斷惑，斷惑必須苦行，使一般人見之而生慚愧。曰：以度眾生故而自苦如此，我輩乃如是之貪口腹圖安逸乎？庶幾道心增長，俗念減少，則乞食之有益於眾生也大矣，豈但令人布施，種福田而已。故乞食便是出家人修極大之福。

古德因慮信心不多，必遭毀謗，不得已置田自種，已違佛制，已極痛心。安可如今人所言，更要比丘兼營他業，則又奚必出家為。破壞佛法，大大不可。欲佛法大興，非行乞食制不可。如曰東方不可行，今日不能行，則暹羅至今猶遵佛制而行，安見今日東方不可行哉？但須信心者多，然後能行耳。敷座而坐，將以入定也。照規坐前尚有經行。今不言者，示用功要緊，不可片刻偷安之意。

說此大經，而發起於日用尋常之事，殊為奇特，故善現啓口便歎希有。然奇特實無異尋常，故善現繼之而曰：善護念，善付囑也。可見此文關繫全經，理極幽微而親切。若草草看過，豈不辜負。今開十重，略明其義。前四重約法以明；後六重約教化以明。

（一）示現著衣乞食，奔走塵勞，儼同凡夫者，佛不住佛相也。即是顯示佛之無我相。全經宗旨在於破我。今示現無我，不說一字，亦即示佛之無法相也；雖不說一字而實示以無我法，又所以示佛之亦無非法相也。三空之理徹底全彰矣，此之謂善付囑。

（二）如上所明，是大智也。修菩薩行，必應悲智具足。故詳談時，啓口便令應度所有一切眾生。而今之示同凡夫者，四攝中之同事攝也。乃我世尊

大慈大悲，不捨眾生，而本身作則，為諸菩薩摩訶薩作榜樣耳，此之謂善護念。

綜而觀之，以大智而行大悲，空而不空也。因大悲而顯大智，有而不有也。空而不空，謂之妙有。有而不有，乃是真空。豈非即空即假，即假即空，二諦觀融，宛然中道之第一義諦乎。是則於尋常日用間，已將理顯三空，觀融二諦之全經要旨合盤托出矣，此之謂希有也。

（三）佛說他經，往往放光動地以為發起，示一切諸法，皆自般若正智而出，即法法莫非般若也。前說般若中，亦曾放光動地者，示般若正智之能拔住地無明也。今第九會說金剛般若，又不如是者，所以示并般若法相亦不著也。故本經曰：佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。須知并般若而不著，乃為般若波羅蜜耳，此不取於相之極致也。

（四）未說本經前數十年中，日日如此示現。既說本經後直至涅槃數十年中，亦復日日如此示現。可見示現云者，他人見之云然耳。佛無是念，我為大眾作此示現也。蓋無一剎那間不在二諦圓融大空三昧中。他人所見之示現云云，皆從大空三昧中自在流出耳。佛則行所無事，初無容心也，

此是如如不動之極致。全經千言萬語，歸結處則曰：受持讀誦，為人演說。云何為人演說，不取於相，如如不動。可知此八字，為全經之扼要處，亦即為學人受持演說之扼要處。今於日用尋常，即是顯示金剛般若之扼要，可不謂之希有，善護念，善付囑乎？上來約法以明發起序之義竟。

（五）一切眾生，同具佛性，即是人人本具有法身如來，然其法身如來藏而不顯。所以藏而不顯，不謂之如來，但謂之如來藏者，以其奔走衣食，背覺合塵，久已忘卻本來故也。今以法身如來，示同凡夫，奔走塵勞者，無他，欲令一切塵勞中眾生，各各回光返照其本具之如來藏耳。

（六）博地凡夫，障深業重。今欲返照，非善為啓迪，勤加熏習不可。今說此經，而發起於乞食等事者，指示眾生受持此經，當視同家常茶飯一日不可離也。如是久久熏習，庶幾信心增長，於無明厚殼中露出光明來。

（七）然而最上乘經，甚深微妙。今得見聞受持而欲領解如來真實之義，非具有相當資格，亦莫得其門而入。本經云：後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心，以此為實。信者，入道之門也。以此為實者，解其

真實義也。可見解其實義乃為實信。（上文問生實信。今答曰：能生信心，以此為實。是明明告以能生信心，由於以此為實，亦即實解，乃是實信。實信者，別於悠悠忽忽之信也。）而實信則由於持戒修福。然則欲入此門，持戒修福，顧不重歟。（何以持戒修福，能生信心，以此為實。其中關係，理甚精微，俟當文詳之。）今著衣持鉢，乞食等事皆佛制定之戒律，依此而行便是持戒。而乞食，則令一切見者聞者，生慚愧心，增長道念，不但令行布施種福田已也，乃是修福。金剛般若，發起於持戒修福者，正指示眾生以起信入門之前方便也。

（八）乞食等等，持戒也。敷座而坐，將以入定也。由戒生定，由定生慧。故序以為說金剛般若之發起者，又指示眾生以無漏三學，一定之程序。以明持戒修福，能生實信，而入門矣。然欲般若正智現前，又非修定不可也。

（九）修行之要，要在理事雙融。靜中養得端倪，更當於對境隨緣時勤勤勘驗，古人謂之歷事煅心，此是修行最要一著。二邊不著之理，必須於吃飯穿衣時領會，必須於尋常日用中做到，庶幾乎達於動靜一如，則無往而不

是矣。此又般若發起於乞食等事之微意也。

（十）尤有妙者，此發起序，即是的指塵勞中人以下手方便也。既為夙業所牽落在臭皮囊中，奔走衣食其孰能免。為之逐末而忘本固不可，若因擺脫塵勞不得而生煩惱，又奚其可。道在善巧利用其環境，則何處不是道場哉。

每晨著衣出外，各勤其乞食之職務，務畢即歸，應酬等不相干事可省即省。此還至本處四字，急應著眼。歸後，即將飲饌洗濯等等，應行料理收拾之事完畢，即當靜坐，攝念觀心。此敷座而坐四字尤應著眼也。今人終日忙碌，應酬既多，歸後又不攝靜。縱令念佛誦經，功課不缺，而此心從未少用靜攝之功，所以儘管念誦，儘管妄念紛飛，有何益處。

又於不著相，及（校及．舊版在後非法下，並於此下九字，加以括弧，均誤。茲據原稿改正。）不著相乃是法與非法二邊不著等道理從不留心體會。所以修行多年，依然見境即遷，隨緣便轉，腳跟一點立不牢，自己即毫無受用。甚至大破戒律無所不為，自以為不著法相，殊不知早取著了非法相矣。自己墮落，又牽引無數善男信女，一齊墮落。

此皆由於從未攝念觀心，從未於不住相及二邊不著之要義體會了解，以致如此，豈不可憐。故此中還至本處，敷座而坐八字，正是吾輩奔走塵勞中眾生的頂門針、座右銘。以此為發起，正的示般若不是空談得的，須要依文字，起觀照，刻刻不放鬆，事事勤勘驗，方許有少分薦得。上來約教化以明發起序之義竟。

總此十義，以為發起。不但無上大法之理事全彰，並修行者預備之方，入手之法亦盡在裏許，真希有也。若不一一領會，如法而修，豈但辜負護念付囑的希有世尊哉，并辜負此希有之發起序矣。

爾時。正當說聽具足機緣成熟之時也。

世尊，別有十號，總稱世尊。因具十號之德，為世尊崇，故稱世尊。此依大論，十號者：

（一）如來。諸法一如為如，不來而來為來，此約性體表德；

（二）應供。應人天之供養，此約大悲大願表德；

（三）正徧知。知一切法，即假即空，（校上四字舊版作即空即假即中。茲據原稿改正。）

莫非中道。一空一切空，一假一切假，一中一切中，無偏無倚，寂照同時，為正。三諦理智，圓融無礙，智周（校周・舊版作圓，誤。）沙界，鑒（校鑒・舊版作量，誤。）澈微塵，為徧。此約寂照同時（校上四字，舊版作理智。茲從原稿。）表德；

（四）明行足。有二說：大涅槃經說：明者，得無量善果。（指阿耨菩提。）行足者，能行之足。（指戒慧，此中即攝定。）謂得無上菩提，由乘戒慧之足。此約修因剋果表德。大論說：明，即宿命、天眼、漏盡三明。行，指身口意三業。唯佛三明之行具足。約此義言。是（校上五字，舊版作此。茲從原稿。）此約神通表德；

（五）善逝。猶言好去。謂入無餘涅槃。所謂生滅滅已，寂滅現前也，此約斷證表德；

（六）世間解。一切有情非有情事相無不解了，此約後得智表德；

（七）無上士。在一切眾生中，佛為無上，此蓋即位表德；

（八）調御丈夫。或以柔軟語，或以苦切語，善能調御丈夫，使入善道。（無

問男女僧俗，如欲遠塵離垢，非具有大丈夫氣概果決堅定之心志不可。如是之人，唯佛能調伏而駕御之。）此約教主表德；

（九）天人師。為人天之表率。譬如日光徧照無不蒙益，此約普利表德；

（十）佛。自覺、覺他、覺滿，名佛陀耶，此約究竟覺果表德。

其他經論，或合應供，正徧知，為一，曰應正徧知。或合善逝，世間解，為一。或合無上士，調御丈夫，為一。或合佛，世尊，為一。種種不同。蓋因經言，佛具十號，故以合為十數為準。唯大論，從第一如來，至第十佛，分為十數，而以世尊為十號之總稱，似乎最為得宜。

食時。三世諸佛定規，過中一髮，即不得食。今謂食時將到，宜先往乞也。藏律中言食時，其說不一，今且述其一說。丑、寅、卯，為諸天食時，是名初分；（或謂寅、卯、辰，為初分，圭峯纂要依此說。）辰、巳、午，為人間食時，是名中分；未、申、酉，為畜生食時，是名晡分；戌、亥、子，為神鬼食時，是名夜分。蓋謂各道眾生多在此時，或宜於此時就食，非謂一定不移。唯佛法制定過午不食，用意深廣。如律中說。乞食之時，大約在辰時左右，以太早太遲，不能得故。防無所施，致惱他。無所獲，復惱自也。

著衣。佛制三衣。

一，安陀會，義為中著衣，襯體所著也，行道（謂修行時。）或作務可用，（校此句舊版作謂修行行道或作務時可用。茲從原稿。）即是五條。名下品衣。

二，鬱多羅僧，譯義曰上衣，亦名中品衣，即七條也。亦可入聚落或說法。若遇大眾集會，宜著大衣。

三，僧伽黎，義為眾聚時衣，即大衣也。又名上品衣，亦名福田衣，即是九條乃至二十五條。若入王宮、王城、聚落，凡大眾集會，威儀嚴肅時處，或授戒、說法、乞食等應著此衣。自五條至九條，皆謂割截布成方塊，縫而綴之。條數少，則方塊大。條數多，則方塊小。小則密密如田之界畫分明，故惟九條稱福田衣。十條以上，則因身量有魁偉者，衣量亦隨而寬博，故條數增多耳。

天竺寒地，三衣許重著。東土因寒冷及習慣故，多就普通衣上加而被之，故無重著之風。惟喇嘛中有之。

三衣統稱加沙。加沙，梵語，依色立名，謂色之不正、壞、濁者。故引伸之，雜味亦名加沙味。不正者，意明雜。色雜，則色壞而濁矣。所以黑須如泥。

青當似銅青。（舊銅色也。）赤，則或赤多黑少，曰木蘭色。（川中有此樹。日本名香染色，丁子香所染也。）即天竺所謂乾陀色。或赤黑相參如紫。寄歸傳曰：或用地黃屑，或荊蘗黃等，研赤土赤石汁，和而染之。總之，不許用青黃赤黑紫之光鮮正色，須兼雜色，令帶闇濁。四分律云：一一色中隨意壞，是也。若縵條衣，乃沙彌、沙彌尼之衣，謂漫漶無條相也。大僧無三衣者，可通用。優婆塞等，亦許於禮佛等時，暫爾借著，不得常披。佛法東來之初，出家人未知割截之製，但著縵條而已。經歷百八十七年之後，乃始知之。

持鉢。梵語鉢多羅，此翻應量器。謂食應其量，勿過大以制貪。亦曰體色量，皆與法應。體限鐵瓦等製，不許木製，以外道所用故，易垢膩故。色取樸素。量如上說。省曰應器，乃謂賢聖應供之器也。釋迦成道，四天王取龍宮供養之過去維衛佛紺瑠璃石鉢，化而為四，各持一以奉獻。世尊復合四而為一，持以乞食也。

入舍衛大城。園在城東南五六里，故曰入城。城周六十餘里，內城居家九億，地廣人稠，故稱大。

乞食。佛制，不許出家人用四種方法謀食養命。一者，種植樹藝，名下口

食；觀察星象以言休咎，曰仰口食；交通四方豪勢，曰方口食；卜算吉凶等，曰維口食。統名不淨食、邪命食。唯許乞食，名正命食，乃出家之正道也。何謂正道？折伏我慢故，不貪口腹故，專意行道故，令一切人破慳增福故。至佛自乞食，準纓絡經，含有多義。如使一切人不生憍慢，令一切障礙眾生皆得見佛獲益，垂示出家人不應蓄積故。

於其城中，次第乞已。次第者，逐家依次而乞，不加揀擇。乞已者，或儘鉢滿，或止七家，非謂次第乞徧一城也。連下句言之，乞已即還，不少瞻顧也。

還至本處。由城還園。

飯食訖。飯者，吃也。如論語中，飯疏食之飯。訖者，畢也。寶雲經言，乞得之食，分作四分。一分，擬與同梵行者。一分，擬施貧病乞人。一分，施水陸眾生。留一分自食。十二頭陀經，不言與同梵行者，各有用意，宜合而行之。不言者，以皆應自乞；今言者，以或有他緣，不暇乞者故。今於梵行貧病二種，皆言擬與擬施，明不一定，有則與之。若水陸眾生，則一定應施，故不言擬耳。

收衣鉢。不收，則未免罣念，不能安心修道。

洗足已。為護生故，跣足行乞。（印土常著革履，易傷生命。）恐著塵染，故須洗之。連下句言，事畢即修觀，以道為重也。

敷座而坐。敷座者，敷，展也。座，坐具也。行住坐臥四威儀中，行易掉舉，住易疲勞，臥易昏沈。修行者唯坐為勝，故出家人多有不倒單者。結跏趺坐為佛門常式，故略不言。跏趺有四益：一，身心攝斂，速發輕安。二，能經時久，不令速倦。三，不共外道，彼無此法。四，形相端重，起他敬信。

以上自著衣至而坐，皆我佛慈悲，曲為大眾以身作則耳。世尊初不必如此也。何以言之？如纓絡女經說，化佛身如全段金剛，無生熟二藏。涅槃經云：如來之身非雜食身，何須乞食。而示乞食者，除上已舉使一切人不生憍慢三義外，無非為修行人垂範。既不須食，又云飯食訖，不知究竟食否？此有二義：一，若竟不食，施者福不得滿。佛慈令他滿願，亦常隨眾而食。二，有說食欲至口，有威德天在側隱形，接至他方，施作佛事。此蓋佛既示食，令施者福滿，而又以神力移作佛事。是食與非食，二義無礙矣。又阿含經說，佛行離地四指，蓮花承足，原不必洗。而今一一示現如是等事相，豈非曲為大眾作模範乎。

上來所說頭一段，不過是依文銷義。第二段說的，作人模範云云，亦為普

通之義。最要緊的，是要明了本經為何序此等事相作為發起呢？當知此中，大有精義。這正是親切指點，要人向行止動靜中體會。

試思如來為度眾生故，非生現生，示同凡夫，何日不穿衣吃飯，即何日不是以身作則。為甚麼各經之首多序放光動地，今欲宣說一切法的總持，出生諸佛之金剛般若大法，卻偏偏序此一段日用尋常的事做發起。奇不奇？妙不妙？奇妙不在奇妙處，奇妙是在粗淺處。要知道極平常的事與極高深的理是有密切關係的啊！

古今諸家，或看出是戒定為發起。或舉如如不動的景象為發起。或謂日用事不可等閒看過。或曰：著衣吃飯，即是放光動地為發起。各有所見，各具其妙。茲酌採諸說，更從針對經文的要旨方面引證揭明，使人較易體貼。義蘊既深，一時言之難盡。姑概括為十重，大略說之。

（一）般若是長養慧命，紹隆佛種的要法，猶之衣食是世人護持色身，承先傳後的要事。今舉此著衣乞食等等為發起，正令發大心的人，明了這般若法食是不可須臾離的。所以經云：受持讀誦，廣為人說，則為荷擔阿耨菩提。又云：當知是人，成就最上第一希有之法。又云：是經所在之處，

即為有佛，若尊重弟子。從這幾句經文的反面一看，便可懍然是同衣食一樣，關係甚大，不可暫離的了。故以之為發起。

（二）經云：後五百歲，有持戒修福者，於此章句，能生信心。可見持戒修福，是般若入道之門。乞食是戒律制定的，今示著衣持鉢，次第行乞，既是引導眾生持戒，亦是普令眾生修福。經頌所謂法身本非食，應化亦如然，為長人天福，慈悲作福田，是也。世尊日日乞食，便是日日發起眾生的堪入般若的信根。今於欲說金剛般若之先，即序以為發起，何等親切。

（三）圭峯大師說：戒能資定，定能發慧，故以戒定發起。須知慧無戒定，乃狂慧非正慧。乞食是戒，敷座而坐，所以入定。既示戒定事相，然後說甚深般若，豈非顯示三學的一定程序，令人知所先後乎。又經中但說慧，特於發起中補足戒定。佛菩薩為度眾生，懇切周到，如是如是。

（四）一切學人能向衣食起居塵勞邊鍛煉，便是降伏妄心最要之方。蓋貪求衣食，不憚塵勞，固是著相，即厭其塵勞而生煩惱，亦是著相。必須對境隨緣，既不迷，亦不煩，乃是安心之法。故經云：一切法，皆是佛法。又經中多就布施等度上說降住亦是此意。試思吾輩凡夫，那一個不要衣

食？擺既擺不脫，貪又貪不得。又既發大心學佛，布施度生等事皆是必須學的。要不在一切皆如上用功，則一日到夜，不是著有，便是著空，何時方能討一個自在？就是一句佛，又何能念得好。宏法利生等事，亦必學不好。今在穿衣吃飯上，發起二邊不著，一切皆如的甚深般若，令人領會得，即在此等事相上用功。既不可執有昧空而取法相；更不可離有說空而取非法相。真大慈大悲也。

（五）如來的隨順凡夫，著衣乞食者，是明不著果位之相也。正是經中所云：如來者，即諸法如義，是也。須知果如，因亦如。所以應離一切相發阿耨菩提心，而降伏之道盡在其中矣。以果德之不著相，發起因行之不應著相，真所謂因賅果海，果澈因源。妙極妙極。

（六）金光明最勝王經有言：五蘊，即是法身。五蘊，乃緣生之幻有。法身，是寂照之真空。這就是叫人要即幻有，見真空，非斷滅相。本經種種遣相，而歸重在於法不說斷滅相，亦是此意。當知所謂第一義空者，正須不取著，復不斷滅，方稱第一義。此是學般若的緊要之點。而如來以法身示現凡夫衣食等幻相，正是要凡夫就各人幻相上，體認本具之法身。

但勿逐妄，何須妄外求真。倘或執真，可是真中起妄。經中如應無所住而生其心，應生無所住心，凡夫非凡夫，眾生非眾生等等，莫非說明不取不斷，不即不離之義。然則本經之發起，可謂切要極矣。

（七）如來示現乞食，而乞已即還本處；吾輩凡夫，只知忙於謀食，終日終年，向外馳求，從不知返照本性。又如來示現食已，即收拾一切，攝靜入觀；吾輩凡夫，則飽食以嬉，躁動不息，幾曾靜得片刻，更何能修觀耶。須知般若慧力從內照生，而內照必先靜攝。今用此等句發起，正指示吾人一切世緣，來則應之，事過便當收拾，擲過一旁。即復返觀靜照，背塵合覺，方堪發起般若本慧也。注意注意。

（八）一部金剛經要旨，惟在云何降，云何住，然而談何容易。達天法師云：一有所住，覺心便亡。才欲施降，妄心愈熾。是須無降而降，無住而住。所謂無降降，無住住，云何下手耶？今觀世尊穿衣吃飯，行街過巷，洗足敷座，瑣瑣屑屑，並非一時如是，度生四十九年，便四十九年如是。以金剛身無須飯食，無須洗足，且無須學定。然而為眾生故，日日行之，行所無事，真是平等如如。這一段本地風光，便是降心住心的大榜樣也。

吾輩必當如是修學。凡遇境緣來時，皆須如教而行，行所無事，便是無降而降，無住而住。如此庶可契入般若深旨乎。

（九）上來所說無降而降，無住而住，恐猶未了，請復說之。世尊迴不猶人，何以示現凡夫行徑而了不異人？當知因其了不異人，所以迴不猶人耳。吾輩當從此點上體會，且向自身上體會。何以故？雖是凡夫，而本具有如如佛性故。何以故？不取於相故。吾輩學般若，當從不取於相用功。不取者，謂不離一切相而不著。若偏以無相當不著，是又取非法相而為斷滅矣。故經云：若見諸相非相，即見如來。諸相非相者，雖有諸相而不著之謂。又云：不取於相，如如不動。惟其不取，所以得見一切法相非法相。不取，便是無降而降，無住而住也。經首以不取相為發起，其旨深矣。

（十）綜合以上所說，可見發起一序，全顯第一義空。你看如來示同凡夫者，為利他耳，無我相也。般若妙法，任運由瑣屑事相上自在流出，無法相也。無須乎食而行乞食，乃至示現洗足敷座等，以不言之教護念付囑一切發大心者，亦無非法相也。於此薦得，真空理智，宛然心目。發起之

精，孰逾於此。

諸君須知，所以就發起序上，說而又說不敢憚煩者，無他，欲使諸善知識知得云何起信，并明了三空理智，隨事可見。好向穿衣吃飯時，行止動靜時，隨時如是觀照，當下可得受用耳。然後方知一部金經，真是除苦厄的良方，入佛智的捷徑也。尊重尊重。

（乙）次，正宗分，分二：（丙）初，當機讚請；次，如來讚許。（丙）初，又二：（丁）初，禮讚；次，請法。（丁）初，又二：（戊）初，具儀；次，稱讚。

（戊）初，具儀。

時長老須菩提。在大眾中。即從座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬而白佛言。

補 時，即指世尊乞食還園之時。此時字最宜著眼。下文希有之歎，即跟上文著衣持鉢一段文而來。結經者安一時字，含有無窮感慨在裏許。世尊著衣持鉢乞食，日日如此，大眾見如不見。此次機緣成熟，乃為須菩提一眼覷破。般若大法世尊不常說，即說亦必待機緣成熟方可。此真希有難逢，所謂千載一時也。

長老，齒德俱尊之稱。唐譯曰具壽，惟顯年老。魏譯曰慧命，唯顯德長。羅什順此方文義譯為長老，兼含二義。

須菩提亦翻空生，亦翻善現、善吉。彼之俗家，富有財寶，當彼生時，家中庫藏金銀悉空，故名空生。既生七日，庫中財寶復現，故名善現。又相師占云：此子善吉，不須顧慮，故名善吉。初生時庫藏空是表顯空理，其後財寶復現表顯空非偏空也。西域記云：須菩提本是東方青龍陀佛，影現釋迦之會，示跡阿羅漢，輔助釋迦牟尼行化。在佛門中，解空第一。空而不空，方是真空，方是第一義空。諸弟子不若須菩提之領悟最深，故般若會上，必以須菩提為當機，代大眾請問也。

須菩提為大眾啓請，含有四要義：

（一）普通大眾，日日見世尊著衣持鉢與尋常乞食比丘相同，茫然不知用意何在。故必待示跡聲聞之須菩提為之啓請。

（二）此已至第九會，世尊在尋常穿衣吃飯時，善護念善付囑般若大法，將第一義空最深之理和盤托出，大眾當然不能明了，非須菩提亦不能為之啓請。

（三）佛門長老，不止須菩提一人，然解空不如須菩提，故當機請法非須菩提莫屬。

（四）會中尚有菩薩摩訶薩，何不啓請，而讓須菩提單獨請問？蓋佛說般若正為阿羅漢，兼為菩薩。若菩薩啓請，則阿羅漢或將疑此為菩薩之法與我們無涉。今讓須菩提啓請，則可防此疑。

須菩提啓請，完全為大眾起見，下文開口即說善男子、善女人。故在大眾中一語，含有種種意義在內。

即者，便也，有迫不及待之意。

世尊敷座而坐，大眾亦然，故須菩提即從座起，從跡上講如此。若從本上說，須菩提早已成佛，世尊說般若已經八會，何以必待第九次說金剛般若時方從座起而請？可見凡事必需時節因緣四者俱全方能湊合。世尊說般若是時，說金剛般若是節，有種種因，有種種緣，至此因緣具足，須菩提乃當機請問此大法也。

袈裟在左肩，故右肩可偏袒。佛制，袈裟平時不偏袒，必恭敬時方偏袒。

凡人作事，必用右手，行則右足先上前，此表示有事弟子服勞之意。此經重在荷擔菩提，弟子正宜肩此責任也。

禮拜時雙膝著地。如懺悔則跪右膝，古人名曰胡跪。著地者，腳踏實地，表法即實際理地，即實相，令人證得本性。

合掌者，兩掌相合不執外物。吾人兩手東扯西拉全是塵垢，今則合之，即是背塵合覺。

偏袒至合掌，是身業清淨。外貌端肅謂之恭，中心虔恪謂之敬，是意業清淨。而白佛言，白是表白，將自己意思表白出來，此是語業清淨。以上皆結經者之辭。

（戊）次，稱讚。

[四]希有。世尊。如來善護念諸菩薩。善付囑諸菩薩。

補　通常說希有。歸納起來，有四義：一、時希有，如來出世，曠劫難逢故。二、處希有，三千大千世界中，唯有一佛故。三、德希有，福慧殊勝，無比並故。四、事希有，慈悲方便，用最巧故。以上四者，是通途之說。今謂希有，

乃正指般若波羅蜜而言。

世尊，是總號，稱呼時用之。稱佛則表果德，稱如來則表性德。須菩提於佛之穿衣吃飯等，見得諸相非相，即見如來，故開口即稱如來。他老人家以法身如來，示現凡夫，此正在那裏表示不住一切相。

以法身如來，何故示同凡夫，即是不捨眾生，即是護念。不捨眾生是大悲。而以法身如來示現即大智。此大悲從大智而生，是有而不有。有而不有，方是妙有，方是不礙真空之妙有。以不礙真空之妙有來護念，豈不是善。

現跡同於凡夫，正表示法身如來不住一切相。金剛般若之精義完全托出，此乃以不言之教來付囑。不言之教是大智。此大智從大悲而生，是空而不空。空而不空，方是真空。方是不礙妙有之真空。以不礙妙有之真空來付囑，善莫善於此矣。不論護念付囑，無非空有雙彰。全經發揮真空妙有之精理處處可見。明乎此，則脈絡貫通矣。

希有之歎，固是曠劫難逢之意，然亦含有難得領會之義在內。此以下文「我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經」及「我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。若當來世，後五百歲，其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第

一希有。」諸語觀之，皆可證明信解之不易也。須菩提意謂我從昔至今，方看出如來之護念付囑。大眾雖不能領會，世尊總是如此示現，更為希有。

護念付囑所以俱言善者。護念屬於心，付囑屬於口。若待起心護念，則起心時方護念，不起心時即不護念。若待發言付囑，則發言時方有付囑，不發言時即無付囑。均不能稱為善。今以如來入城還園，如如不動，密示住心，以身作則，正是加護憶念。又以食訖宴坐，一念不生，密示降心，令眾取法，正是託付諄囑。動靜之間，以身教不以言教。隨時隨處，無不為菩薩模範，此真所謂善。須菩提開口歎為希有，良有以也。

（丁）次，請法。

五 **世尊。善男子。善女人。發阿耨多羅三藐三菩提心。應云何住。云何降伏其心。**

補 通行本作云何應住。今依唐人寫經本，作應云何住。

上文諸菩薩即指此善男子、善女人而言。因其發無上心，即有成佛資格，即可稱菩薩。善者，善根。發無上心者，非有大善根不可。凡人皆有善根，若

無善根則不能入人道中，亦不能聞此大法。然若不發心，則虛有此善根，豈不孤負。

佛經中往往呵斥女人。又常說女人障重不能成佛，必先轉男身方可。有疑及佛法平等，若女必先轉男身，是不平等。此則未明佛理，先批評佛法，是大不可。要之女子的確障重，一、有生育障礙，二、往往誤認愛為慈悲。慈悲是平等的，初無親疏厚薄；愛是生死河，誤用即墮入輪迴。佛眼中初無男女相，所以說女子障重，是要其特別注意，不要受此障礙。祇要發大心，一樣成佛。此處須菩提所以雙問。

發者，生也，起也。謂發起上求佛道下化眾生之心，期證無上果也。發字貫上下文，義通能所。上文善男善女為能發，下文阿耨等為所發。

梵語阿耨多羅，此云無上。三藐，此云正等。三菩提，此云正覺。合云無上正等正覺。

正覺者，揀異凡外之不正。以凡夫有我，不能自覺。外道有覺，屬於偏邪，非正覺故。

正等者，揀異二乘之不等。阿羅漢皆得正覺，然畏生死如牢獄，急於自度，缺少慈悲心，不能修善度生，無平等心故。三藐，正指菩薩言。正等者，自覺覺他，自他均等也。

無上，揀異菩薩之有上。菩薩覺雖正等，然尚不如佛之覺行圓滿。無上，正指佛而言。

此善男子、善女人所發者，即佛之無上覺心。心是靈明覺照之體，在用上分真妄染淨。今依菩提而發，顯見是真是淨，非妄染也。大論云：從因至果，有五種菩提。（一）發心菩提，即十信位。（二）伏心菩提，即三賢位。（三）明心菩提，即初地至七地。（四）出到菩提，即八地至十地。（五）無上菩提，即如來果位。今約能發心，即當第一。約所發心，即當第五。能所合論，貫通初後也。是知無上屬果，正等正覺屬因，所發之心，通乎因果也。

應是應該，此字貫下二句。住是止於一處。降伏是剋制攝持。其心之心字，指妄染而言。問有三意，凡為菩薩，須發菩提心，故先問發心。初發是心，不能如佛之隨緣安住，故次問住心，意在求佛指示方法，能令此心相應而住。又以妄心數起，不能似佛之自然降伏，故次問降伏，意在求佛指示方法，能令妄

心自然而降。

發心，先也。然必須發大心，方能修大行，得大果。華嚴經云：忘失菩提心，修諸善果，魔所攝持故。善男女初發心時，即應以成佛自期發阿耨多羅三藐三菩提心。無上者，正是所求故。欲求無上，必須修福度生，故次云正等。欲度眾生，應先自度，故次云正覺。逆言之，即自覺覺他覺行圓滿也。論云：初發究竟二不別，如是二心先心難。發心菩提，至無上菩提，是一心非二心。然初發心難，故須菩提先舉發心為問。

住降，後也，有人先曾發心，後時忘失，此是不知真心如何安住致妄心不能降伏也。故善財童子，每遇善友皆啓請云：我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知云何學菩薩行，修菩薩道。是知發大心者必修大行。住降，正修行之切實下手處也。故次問住降。然此二問，實在相資。以覺心住，則妄心不降而降。妄心降，則覺心不住而住也。

（丙）次，如來讚許。又二：（丁）初，讚印；次，許說。

（丁）初，讚印。

六**佛言。善哉善哉。須菩提。如汝所說。如來善護念諸菩薩。善付囑諸菩薩。**

補 結經者此處安佛字，有深意。佛是究竟覺之果；上文發心人，正是修因。欲知山下路，須問過來人。此安佛字，即如是因，如是果。反之，即如是果，如是因。

善哉善哉是讚。如汝所說是印。第一善哉，讚其善契如來本心。數十年示現塵勞，默默護念付囑，絕未有言說，今須菩提獨能見到，故讚之。第二善哉，是讚其代眾啓請。佛之苦心即要善男女發心去學。然無人能請，今須菩提獨能請問，以完如來本願，故又讚之。人家不能問，汝獨能問，故第一善哉是讚他之大智。問法不為自己而為大眾，故第二善哉是讚他之大悲。

汝真能見到我之不住佛相，而護念付囑，故云如汝所說。蓋如此護念付囑，大眾不了，唯須菩提獨能指出，故印可其說也。

如來二句，原是須菩提讚佛之語。今佛極力承當，謂如來之護念付囑，如汝所說，一點不錯。是欲令眾生於如來著衣持鉢去來動靜中，領取護念付囑之意。

（丁）次，許說。又二：（戊）初，總示；二，詳談。（戊）初，又二：（己）初，誡聽標宗；二，契旨請詳。

（己）初，誡聽標宗。

汝今諦聽。當為汝說。善男子．善女人．發阿耨多羅三藐三菩提心。應如是住．如是降伏其心。

補 須菩提豈有不諦聽之理。佛之誡，是為大眾及現在我們眾生。諦者，真實正確也。一不可以貢高，二不可以卑下。倘犯此二病，即不能諦聽，即聽亦不能正確。有人稍研求經論，即自以為通曉佛學，此犯貢高之病；有人高推聖境，以為如此大法，我們如何能解，此犯卑下之病。貢高是慢，卑下亦是卑慢，如此聽經即不能真實正確。是以學佛者務須免除以上二病，虛心領受，故云諦聽。

既能諦聽，豈可不說。故云當為汝說，意謂倘若不諦聽，我即不當為汝說，此語是警策我們，在聽經時，從前知見，必須一切拋開，不可放在心裏。

善男子、善女人以下三句，正是標出修行宗旨。

舊說如是二字，即指下文滅度一切眾生一段文而言，如此則前後脈絡不

貫，況下文本有應如是降伏其心一句耶。又說如是二字，指發起序中世尊著衣持鉢至敷座而坐一段文而言，似亦未確。

今謂如是二字，剋指上文善護念、善付囑二句而來。有現前指點，當下即是之義。著衣持鉢一段文是遠脈，善護念二句是近脈，既知近脈，則遠脈自通。以法身如來，示現凡夫塵勞之相，是無我相，無法相，亦無非法相。故善男女亦應如我之不住相而住。凡夫不住於相，即住於非法相。一住便差。妄心生滅，不得降伏。故善男女，應在如來之穿衣吃飯上，理會兩邊不著之理如是降伏之。

可憐苦惱眾生，無論貧富，一生皆為衣食忙碌。無論操何職業，皆是乞食。朝上起來趕赴都市中做事即是入城乞按。時上工食下工，即是次第乞已。乞食固然要緊，但應事畢即還至本處。凡夫之病，即是為衣食故，不得不向外馳求，結果忘卻了主人翁，不復還至本處。所以工作完畢，要快快回頭，把心靜一靜，回光返照，不要做不相干的事，此即是學佛之敷座而坐。我們能將經文語句，回到自己身上，自有受用。果能於尋常日用之間，時時返照，即是降伏，即是兩邊不著，即是與性體相稱而起修，即念佛亦念得好。

（己）次，契旨請詳。

唯然。世尊。願樂欲聞。

補唯，應諾之詞。聲入心通，於如是住降之理，已澈底明瞭。如來之護念付囑，別人未能見到，須菩提獨能見到，代大眾啓請住降，果蒙佛讚許。結經者於唯下安一然字，寫出須菩提慶快生平，自喜領會無差之情景。然為大眾未能了解，故又請問。願者，願望。樂者，好樂。欲者，希求。若唯心願而不好樂，聞或不切。又能好樂而不希求，聞或不深。此三字一層進一層，表示大眾之渴仰。亦可為末法苦惱眾生表示渴仰。聞字與經初如是我聞之聞字相應。倘無須菩提之願樂欲聞，阿難如何得聞耶。

聞有三種：一曰聞言，耳根發識，但聞於言。二曰聞義，意識於言，採取其義。三曰聞意，神凝心一，尋義取意。今聞如是住降之言，必將得意、忘義、遺言而消歸自性可知。人人本具如如不動之自性，然有無明為障致妄心生滅不停。故學者宜在聞字上用功。返聞聞自性，時時照，時時聞，則知心佛眾生，三無差別。故此聞字，若作返聞功夫，即能消歸自性。

（戊）二，詳談。分二：（己）初，約境明無住以彰般若正智；次，約心明無住以顯般若理體。

（己）初，又二：（庚）初，的示無住以生信；次，推闡無住以開解。（庚）初，又三：（辛）

初，明示；次，生信；三，校勝。（辛）初，又二：（壬）初，明發離相心即是降伏；次，明不住於相即是正住。（壬）初，又三：（癸）初，標示；次，正明；三，徵釋。

（癸）初，標示。

佛告須菩提。諸菩薩摩訶薩。應如是降伏其心。[九]

佛告句，為結經人所安。凡安此句，皆示人此中所言甚關緊要，不可忽略讀過也。

諸菩薩句，即指發大心之善男女言。凡言菩薩摩訶薩有兩義：一為菩薩中之大菩薩，如稱觀世音菩薩摩訶薩，是約一人而稱；一為泛指多人而稱，乃謂菩薩，或大菩薩也。發心者不止一人，故曰諸。諸者一切之意。此中既說多人，乃泛指之辭也。

須知此經本是最上乘，則發心學此者皆為大菩薩。然而根性不同，雖同發大心，有發得圓滿究竟者，則可成大菩薩。發不圓滿究竟，只可成菩薩矣。佛之說此，亦希望人人皆要發得圓滿究竟耳。何謂圓滿究竟？如發上成佛道下化眾生之心，則菩薩也；若知發心上成下化，而又知雖上成而實無所成，雖下化而實無所化，乃是無所成而上成，無所化而下化，則性德究竟，體用圓滿，而

為大菩薩矣。

世間此類事甚多，雖所學是無上大法，而成就則甚小甚小，皆由於不知如法而修，發心太小故也。如念佛法門，本是至圓至頓之無上妙法。乃僅僅只知自了，則最上乘之法，不但不足為大乘，竟成為小乘矣。所以只能往生下品，多劫不能花開見佛，以與佛之悲願相違，不知稱性起修故也。甚且并下品亦不夠，只能生到疑城，又須長時修行，方能離疑城而生安養。豈不上負佛恩，下負己靈。

何故如此，皆由不明無上大法之所以然故，所以學佛第一要開智慧。開智慧者，就最初一步言，便是明理。如不明了真實義理，發心不能達乎無上。明理不是專在文字上剖解，必須修觀。云何修觀？即須多讀大乘經典。更須屏除外緣，收攝身心。若不先將此心攝在一處，何能依文字起觀照？故曰戒生定，定生慧也。戒以屏除外緣。定字有淺深，初下手時，必應勉強攝心一處，令心凝靜而不馳散，乃能起觀。迨至觀慧生，則大定即在其中，不待勉強。故止觀云者，止從觀來，觀成自止。何以故？觀成則妄想悉除，便是止故。非以遏捺暗證為止也。總之，定慧二字，互相生起，不能呆板看成兩橛，故曰如車兩輪。

又曰即止之觀，即觀之止也。止觀是學佛緊要功夫，如上所說，又是止觀中要緊道理，不可不知。

初發心人，何以便稱菩薩摩訶薩？以其能發大心，便有成菩薩摩訶薩之資格，故即以此稱之，一也。佛之稱之者，是令當人直下承當，不要自失勝利，此其二也。世尊平等平等，其視眾生本來同佛，然則稱發無上心者為菩薩摩訶薩又何足異，此其三也。

如是，指下正明之文。降伏其心，是令妄想不起，亦是使不覺者覺。上文先問云何住，佛之總示，亦先說應如是住，何故詳談時先說降伏乎？此中要義，當分三層明之。一切眾生，從來不覺，今雖發無上覺心，亦不過發覺初心耳。其不覺之妄習分毫未除，安有真心可住。若以為初發覺時便見真心，即此一念依然是妄想也。故初發心人，其下手祇有降伏。古人云：但求息妄，莫更覓真，即是此意。須知吾人之心雖完全不覺，而實完全為本覺之所變現。所謂真妄和合，名之曰識，是也。只要妄心分分除，真心即分分顯。迨至妄盡情空，則以其始覺合於本覺矣。初不必言住不住也。此所以不言住而先言降伏者，其理一也。

不但初發心時，應從降伏下手已也，自始至終，亦只有降伏之功。乃至成佛，亦無所住。須知妄想無明，（無明即是妄想。）以破為鵠。修行至信位，但能伏猶未破也。由十進入初住，始破一分無明，證一分法身。（即是始見一分真心。）十成只得一成，云何可住？名為住者，明其不退轉於阿耨多羅三藐三菩提耳。從此步步增進，而經十住而十行、十向、四加行而後登地，至於八地，始稱無學，無明向盡矣。而十方諸佛猶復殷殷勸進，應滿本願，廣度眾生，勿得住入涅槃。由是而歷九地、十地至於等覺，尚有最後一分無明。（可見至等覺，始破九分。）仍當以金剛智破之，乃成究竟覺。而仍然不住生死，不住涅槃也。可知位至成佛，還是住而不住，不住而住。如我世尊之示同凡夫，非住而不住之榜樣乎？然則始終皆無所住，只有降伏也，明矣。其理二也。

善現前雖先問住，而其目光實注重於降伏。蓋以欲住不得，故繼以降伏為問耳。否則但問應云何住足矣，奚必更贅一詞。而總示之既言應如是住，復言如是降伏者，意亦如斯。此則語有先後，意實一貫。除降伏外別無進修方法。其理三也。

（癸）二，正明。

所有一切眾生之類。若卵生。若胎生。若濕生。若化生。若有色。若無色。若有想。若無想。若非有想非無想。我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生。實無眾生得滅度者。

四大五蘊眾緣和合而現生相，故名眾生，此眾生之一名之本義。引申之則為數多類繁，名為眾生。今人但知引申之義而遺其本義。不知本義極妙，乃令觀照本不生，及當體即空之理也。何以言之？以眾緣之和合，名之曰生耳，性體初何嘗生，故曰本不生。本既無生，今亦無滅矣。既是緣合現生，所以緣散即滅，豈非當體即空乎？此約相言也。若約性言，性本不因此而生。雖生滅之相紛然，與體何涉。故曰當體即空也。盡其所有之眾生則數多，故云一切。其類繁，故又云之類。其類云何？若卵生至若非有想非無想是也。

佛經中言眾生類別，有以六道分者，欲人明輪迴之理也。有以十二類生分者，（如楞嚴卷八說。）欲人明十習因六交報之理也。有以三界分者，欲人明其高下依止，及不出色欲二事範圍之理也。今亦是以三界分類，而不言欲界色界無色界者，以無色界尚有特殊生理，須特別顯出，方為徹底。亦欲使人明眾生之所以不能出三界，不但著色著欲之為障，尚有根本障礙，必應徹底了然，為之

對治，乃能入無餘涅槃，乃能滅度耳。

先言欲界。欲界有二：一上界六欲天是也。（四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天。）以福德勝人，故生天。以尚有淫欲，故居欲界。以欲念較薄，故但化生而無卵胎濕三生。一下界人畜鬼獄是也。（修羅分攝天、（化生。）人、（胎生，從天墜者。）畜、（溼生，最下劣，生大海心。旦游空，暮歸水。）鬼，（卵生，以護法力，乘通入空。）見楞嚴卷九。）獄化生，鬼胎化二生，人畜四生具。此等皆因淫欲而正性命者。罪重情多，則愈下墜而墮地獄。以次漸輕，則居人道。

色界天以上，（色界十八天，分初禪二禪三禪各三天，四禪九天也。色界亦有無想天，以既有色，故不攝入無色界。）皆是化生。故僅舉卵胎濕化，已攝三界盡。然因色界以上之特殊生理不顯故，又舉若有色若無色為言也。以無欲故因定力而化生色界，此其異於欲界者也。以并能不著色身相故，因定力而化生無色界，此其異於色界者也。但舉有色無色，亦攝三界盡。欲界以下，無不各有色身也。然欲天之下，不止化身。故必先舉卵胎溼化言之，於下界之生理乃備。

又無色界中，因定力之淺深，又有特殊之生理，不能不表而出之。故復言

若有想、若無想、若非有想非無想也。無色界四天，曰空無邊處，曰識無邊處，即此中之若有想。色相已空，故曰空無邊處。（無色界，但無業果色，以其斷欲不著色身之相故。然有定果色，其色微妙，為色界以下所不能見，故曰無色界耳。）粗（色界，）濁（欲界，）之色身既空，則不執慸識在色身之內，故曰識無邊處。識即八識。（總八識而言，非專指第八阿黎耶。）真妄和合，名之為識。因識故有想，想謂第七之恆審思量而執我，及第六之分別徧計也。有想二字，統攝色、欲。色欲界眾生，莫不有識。因六七識，故執色身為我。因執色身，故起種種貪欲之想。然色界以下，不但有識，而兼有色有欲，故必先舉卵胎溼化有色言之，以明其異於無色界也。若無想以上，則為無色界之特殊生理。故必表而出之。明其不但以無業果色，異於色欲二界已也。此即無色界之無所有處天。謂第六識分別妄想無所有，以常在定中故。及第七之執我亦無所有，以定中無思量，且不執有色身識無邊處，故其定力更深於前矣。

若非有想非無想，即無色界之非想非非想天。至此定力愈深，第八阿賴耶若隱若現，而未能轉識成智。謂之有想非，謂之無想亦非也。殊不知前云無所有，非真能無所有。不過六七識暫伏，彼自以為已無有耳。何以故？六七識轉，

第八識及前五識隨轉，何至尚若隱若現乎。且彼誤矣，八識原為真心之所變現，何能無所有，更何必無所有，但轉之可矣。六識轉則為妙觀察智，七識轉則為平等性智，第八識即隨轉而為大圓鏡智，前五識亦隨轉而為成所作智。如是而後體用全彰，又何可無耶。總由不知佛理，全用暗證，不得善巧。所以非想非非想，縱經八萬劫長壽，仍然墮落也。（外道皆不知性，儒家亦然。天命之謂性，性不由天命也。或曰：天命者，謂其法爾有之，此違孔子意矣。易曰：立天之道，曰陰與陽。又曰：一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性。此天命為性之由來也，何謂法爾有之？孟子曰：食色，性也。性中奚有食色，乃無量劫來習氣種子使然耳。此正誤認識為性也。至宋儒周、程、張、朱，乃剽竊禪門門面話（尚不足言皮毛），大談性理。既非佛，又非孔，誤法誤人，莫此為甚。凡先入彼等言者，佛理既絕不能明；孔子之真，亦為之障而不顯。須知孔子六合之外，存而不論，故專就自天降命為言，雖不徹底，然能令人敬天命，畏天威，以立人道之極。故孔子實為世間大聖人，可佩可敬。孟荀皆未能深契。漢儒專重訓詁，昧於大義，此猶有功。群經及其訓詁，非賴漢儒考訂搜集之力，後人何從明之，又奚從見之。宋人則別創一格，自以為直接心傳，而不知孔學實因此而晦，其罪大矣。革命之廢孔，實誤認宋學為孔學耳，奚止毀謗佛法之罪已哉，可歎。）

卵胎溼化，先言卵生者，卵具胎溼化，故先言之。居母胎胎中，以血為養

為溼，本無今有為化也。胎不兼卵而具溼化，故次言之。溼兼化而不具卵胎，又次之。（溼生者，溼地受陰陽之氣而化生。以其必在溼地，故曰溼生。）化生無而倏有，不具卵胎溼，故又次之。此約受生之繁簡而言。又卵胎溼化居先者，以其兼欲色識也。若有色，不具欲而兼識，故次之。若無色，不具色欲而有識，又次之。有色無色，此約色相之粗妙而言也。（校也，舊版無，原稿有。）若有想，正明其雖無色而尚有識想現起，故又次之。若無想，明其六七識已伏，並想不具，故又居次。若非有想非無想，明其不但不具六七識，第八識亦半伏焉，故以為殿。此約情識之起伏而言。蓋前前必具後後，後後不具前前。卵胎溼化，雖不盡以前後判優劣，而統欲、色、識三者言之，則又前前劣於後後，後後優於前前也。

佛之詳細分類不憚煩瑣者，並非閒文。意在使知一切眾生其類雖繁，不出識、色、欲三事，其所以成為眾生者在此。今發無上覺心，欲令一切眾生成無上覺，非斷淫欲，不取色相，轉識成智不可。妄盡情空，業識既轉，則生滅心滅，生死海出，而證入不生滅之圓明性海矣。此之謂入無餘涅槃，此之謂滅度。

大乘涅槃有二。（一）有餘，已斷枝末無明，（即見思惑）尚餘根本無明未斷，（即業識，即是最初之不覺自動。亦名生相無明，又名住地無明。）故名有餘。（二）無餘，

業識皆空。（即轉識成智之謂。）無明更無餘剩矣。（此與小乘之有餘無餘異，彼謂所學已辦，尚餘苦報身未盡者，為有餘依涅槃。所謂出煩惱障，有苦依身，是也。盡此報身，則名無餘依涅槃，所謂灰身滅智是也。）無餘涅槃，為究竟覺果之稱。以等覺尚有最後一分無明未盡故也。（即微細業識，所謂生相無明是也。）

涅槃梵語具云般涅槃，不生不滅之意，謂性體也。亦譯滅度，亦譯無為。（觀此，可知內典是借用向有之名，其義與儒道兩家迥異矣。即彼兩家，亦大不同。老子之無為，謂因勢利導，不圖赫赫之功，不取赫赫之名。以其絕不現有為之迹，故名無為，亦謂之清靜。自曹參誤認清靜無為為不事事，遂滋為儒者所詬。曹參之時，本宜休養生息，雖誤會而有益。晉之清談，則誤國大矣。甚矣真義不明之為禍烈也。孔子之無為，則是形容堯舜，知賢善任，端拱垂裳而治，及蕩蕩民無能名之意。）

入者證入也。即令眾生證入究竟覺果之意。

滅者所謂生滅滅已，寂滅現前。

度者度其分段、變易兩重生死也。

此處不舉梵音，而舉其義為言者。一以明所謂入無餘涅槃者無他，滅識、

色、欲之生滅心，便度生死海，而達涅槃彼岸矣。二則便於立言，如下文滅度無量無數無邊眾生，如換滅度為涅槃，則不易明了矣。此譯筆之善巧也。

無餘涅槃，法相家譯為無住處涅槃。明其既不住生死，亦不住涅槃。此譯與什譯，各有取義，皆妙。至謂修行人逝世為涅槃為入滅者，乃藉以明其不住相而入寂。世人多誤會涅槃入滅為死之專名，宋儒更誤認寂滅為一事不為，差之遠矣。

法相家言，三分半眾生不得成佛，即定性羅漢、定性菩薩、一闡提（無信根）是為三分，加以不定性為半分。云何今皆得令成佛耶？須知經云：佛種從緣起。又云：（涅槃經）凡是有心，定當作佛。又云：（圓覺經）有性無性，齊成佛道。云何不得？蓋佛性雖眾生本具，而佛種要待緣生。法相言不得成，是言無種則必不成。非言定性一闡提無佛性也。故種性二字，必不容混。學性宗者，往往執性而昧種，如執性廢修；學相宗者，又往往執種而昧性，皆不明經旨之過也。

如是，指上句令入無餘涅槃。無量者，謂種類不限量，無論根性勝劣皆度之。無數者，謂多寡不計數。然或只度一世界，一世界一劫十劫，亦可謂無量無數矣。而今不然，乃無有邊。無邊者，橫遍十方，豎窮三際也。故無邊是總，

無量無數是別。因其滅度無邊，乃得為無量無數也。實無眾生得滅度者，觀照無生無得之理，乃真實無，非假想無也。

古德以五義作觀甚妙：

（一）緣生。一切眾生，莫非四大五蘊之假合，當體即空，安有眾生。

（二）同體。我與眾生，相雖別而性實同，所謂一法界是也。然則見有眾生，便是自心取自心，非幻成幻法。

（三）本寂。所謂眾生者，乃是緣合假現生相，其性則本無生。本無生則本無滅，安有所謂得涅槃乎。

（四）無念。如上三義觀之，可知見有眾生，見有眾生得涅槃，全是妄念分別。若無有念，則眾生無，得亦無。

（五）平等。如上所說，可見一切眾生，本來是佛，平等平等。故曰平等真法界，佛不度眾生也。若見有眾生得滅度者，便違平等法界矣。

總之，性真實，相虛妄。欲成無上覺，當證真實性。則於一切境界當不著相而歸於性，歸之於性乃為真實。故約性而言，則眾生得涅槃之為真實無，非

假想無也，明矣。

或曰：上文云應如是降伏其心，如是二字，正指此科。然讀之實不解所謂降伏者，降伏何物乎？但發離相之廣大心，便足以降伏乎？曰：此義甚精，當為分析言之。

所謂降伏者，降伏妄心也。妄心者，分別心是。而分別起於執我，故我見為分別之根。今故向根本上遣除，我見除則分別妄想自化矣。又本科之文，著重在最後一句，前文皆為引起此句來。因欲說實無眾生得度，故先說度無邊眾生入無餘涅槃。欲說令入無餘涅槃，故先說眾生之類不外識、色、欲。然則知所以成眾生，則知所以度眾生。知無邊眾生無非識色欲幻成之虛相，則知滅其識、色、欲生滅之相，令入不生滅，乃實無眾生，實無眾生得度。何則？眾生但為識、色、欲所障耳，其本性原是不生不滅，且與我同體，何所謂眾生？何所謂得耶？如是觀照純熟，則執我之見不覺自化。何以故？知我亦眾生故。知當體即空故。知起念則有，若無於念，一切皆無故。知本來平等故。此大乘法所以善巧，乃不降伏之降伏也。

此中尤有要義，當更為言之。

（一）妄想根深，今初發覺，道力微薄，豈能敵之。且真心妄心，原是同體。起心動念，則全真成妄。心開念息，則全妄即真，又何必除。以此兩種原因，所謂除妄，假名曰除耳，實無可除。所謂降伏，乃善巧轉移使之歸化，並非敵對而除之之謂也。今令發離相心者，正是善巧方便，大而化之耳。

（二）何故發大心便能化？須知凡夫心量狹隘，所以執我，愈執則愈隘。若發廣度無邊之心，久久觀純，不知不覺執情消泯矣。

（三）凡夫只知有我。若令就自身上以觀無我，必不能入。今令從對面向寬處觀無眾生，則心量既擴，一對照間，而我之亦為緣生，為本寂，便洞然易曉。此皆大而化之之善巧法門也。

（四）見思惑之根本為我見。今以轉移默化之法斷之於不自覺，真至堅至利之金剛也。

（五）執我是末那識。有我，便有人、眾生、壽者等分別。分別是第六識。今一切不著，是轉六七識也。六七識轉，前五第八皆隨轉而成智矣。此之謂般若波羅蜜。

（六）度所有眾生成佛以遮空，實無眾生滅度以遮有，是為雙遮；雖廣度而實無，雖實無而廣度，是為雙照。觀遮照同時以為因，則得寂照同時之果也。

（七）發廣度心，大悲也；觀實無理，大智也。悲智具足，又不住生死，不住涅槃之因也。

（八）約上所說大悲邊言，即是修福；約大智邊言，即是修慧。福慧雙修，又是成兩足尊之因。可知一切大乘法盡在裏許，且皆是直趨寶所之法。故本經曰：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出也。

（九）未能度己，先欲度他，菩薩發心，所謂大悲也。今觀此科之義，始知度他即是度己，則大悲中便有大智，真善巧也。

（十）此科是令發願。從來學人每苦大願發不起，可依上來（一）至（九）所說者觀之，悲智具足之大願當油然生矣。

又上科所言降伏，亦含有別義。蓋令發大願者當立志堅強，勿生怯弱，即此便是降伏其心矣。

此標示、正明兩科中，是的示吾人修功處，極其親切，極其緊要。約言之，要義有八：

（一）空生先問住，次問降。答乃先降次住。而答住中復云應無所住，可見吾人用功，只要除妄。何以故？真心不現，全由妄障。妄不除盡而曰安住如如之真，即此一念依然是妄想也。況佛究竟證得，亦不住於涅槃。修因時何可言住耶？楞嚴云：因明照生所，所立照性亡。又曰：知見立知，是無明本。是知有住便有所，有所便有立。有所有立，便是大圓鏡中自著塵染，光明何能遍照？故曰：無明本，照性亡也。所以禪宗祖師云：但求息妄，莫更覓真。古德亦云：但盡凡情，別無聖解。此謂盡凡情，正是聖解。經亦有言：狂心不歇，歇即菩提。皆是說明用功只要降伏妄心之理。由此可悟掃除差別知見，乃徹首徹尾功夫，豈但下手方法而已。

（二）降伏須得方便。若無方便，妄心愈熾。今寓降伏於發廣大之心。換言之，發廣大心便是降伏。然則降伏者，乃大而化之之謂耳。無所謂降而自然降，方便極矣。

（三）降伏者，降伏妄心也。須知妄心從分別生，分別之本在於著我，故今以

廣大心降伏我人等四相，且度盡無量無數無邊眾生，如此大慈大悲則貪瞋二毒除矣。又雖度生，實無所度，無常見也。（亦即不著有。）雖無所度，而度之不息，無斷見也。（亦是不著空。）不常不斷，具此妙慧，癡毒亦除矣。蓋一切凡夫我見重，三毒深者，病根實由心量狹隘。須以廣大心治其病根，從根本上解決，諸病自然易除。

（四）一切眾生，無始至今，從來不覺。所云不覺者，謂不覺知人、我分別皆由取相。離相會性，本是同體，豈有差別。以不知而著相，故愈著愈迷，迷即是癡。由是因我而立我所，貪瞋競起，造業無窮。更不了所謂我所者，莫非緣生之幻有。無論法（有）與非法（空），但有所取便是不了。法、非法相皆由性起，且以性融之，相本非相，有何我所？有何我、人？因其不了，以致業繫之苦無由解脫。今以廣大心度生不取，便是令離一切法、非法相（即離空有二邊），會歸同體之性。若會於性，豈復更有我、人等差別之相，不是度他便是度己麼？善巧孰逾於此。

（五）凡夫易為境轉者（境即我所），無他，著境故耳。即發心修行亦不無所緣之境。譬如度生，即是大心行人所緣境也。既不能無所緣境，（無境，即

著空，亦即無從起修。）又不能取著於境（取境，即著有。），今故首以度而實無所度，令不著二邊，會歸中道，合乎性體。的示入手之方，何等親切。

（六）此中雖言降，未言住，而住意實已默寓於中。發大心者首宜度生，豈非明示安心之法乎？而度無所度亦即示以應住而無所住，此彌勒偈頌所以言利益深心住也。質言之，即是令住般若正智。所謂觀照般若，觀照空假，不離空假同時之中道第一義諦也。因眾生本有取著之病，故不明言，令不住相人自領耳。

（七）通常見地，每謂般若係談深理，甚至畏其偏空，修淨土者更不敢道。而學般若，又往往執理廢事予人口實。今觀首言降伏，可見妄習之障不除，般若正智云何能開？且首言度生之事，可見歷事煅心正般若入手處，安可事外談理？又空有二邊，皆不可著，豈偏空乎？此等處，務須加意審之。

（八）此中降分別心即是轉第六識，而降我相即是轉第七識。

須知眾生無始不覺，自性清淨心（校心下原稿有本與二字。）不顯而現為識。識之作用最大者惟第六第七，故當從此下手。此時全个是識，那有真心可住，

此所以但言降伏不言住也。所謂觀照般若之正智亦仍是識。須知識之為物，原是自性所變現。用以分別執我便成為識，名之曰妄。若用以降伏分別我執，即是引歸正道，故名之曰正智。是為以子之矛攻子之盾，亦俗語所謂解鈴還仗繫鈴人也。

宗下所謂離心意識參，等同一味。因其未離，所以教離。須知能離之念亦是識。蓋不從此下手，直無辦法。而宗下不明言是識者，與此中不言住是一樣用意，所謂等同一味也。宗下或因此俯視其他法門，謂宗下下手，便已離卻心意識，這不是吃了靈藥而不知藥之所以靈麼？

念佛法門亦然。一言及念便是心識。殊不知一心正念，正所以降伏紛紛的妄念。或曰：以其未能離念，終不及宗下直指的高上。殊不知淨念與妄念大不同，妄念愈念則念愈起，淨念則可以念念而至於無念。譬如用泥打水，水愈渾濁。用礬打水，水即清淨。若言直指向上，視彼宗下的直指向上，還要來得安穩，來得善巧。直所謂就地跌倒，就地爬起，還不直捷了當麼。所以淨土法門，下手便是轉識成智，便是降伏，便是觀照般若的正智，便是即念離念，二邊不著。並且念佛人要發大心，普願法界眾生，同生極樂。就是以此正念，冥熏法

界，廣度含靈，這不是與此中所說一樣的麼？若能融會得這點道理，還有不加緊念佛的麼？還怕念佛不得力麼？要緊要緊。

（癸）三，徵釋。

何以故。須菩提。若菩薩有我相人相眾生相壽者相。即非菩薩。

徵，舉也。舉上文所言之義而釋明之，曰徵釋。即自問自答之意。

人眾壽皆自我開出。有我相，便有對待之人相。人不止一，為眾生相。執我之見繼續不斷，即壽者相。四相不外一個我相也。今開而說之者，明執我者便有分別心。使知六識生於末那，有末那便有六識，不相離也。如此執我分別乃凡夫通病，豈是菩薩，故曰即非。所以警誡發大心者至深切矣。

我相因我見生，我見以我相顯。一表一裏，從來不離。破我相即是破我見也。相有粗細，粗則著境，細則著心。後周亦言我相，是約心言，即約識言。蓋八識為真如心變現之相，故唯識宗亦名相宗。

此科本釋上科令發大願之故。何不曰：「何以故？大而化之故，斷惑故，轉識故，乃至度己先當度他，度他即是度己故。」如此豈不令上科之義更顯，

而必從反面言之，何耶？蓋斷惑轉識等等，皆法也，皆不可取。取則又成我相，又成分別。故不用表詮，而用遮詮，一齊遣蕩。此世尊之微意，亦般若之正宗也。

補 四相，即是一個我相。有我，即有對待之人相。對待者不止一人，即眾生相。我相在妄心中，念念繼續不忘，即壽者相。菩薩苟見有眾生得度，自我度之，即有我相，從而四相俱起。有四相，即有分別心。有分別心，是凡夫，不是菩薩。修行者，第一應撇開我字，發心為一切眾生，此即降伏我相。我皆令入無餘涅槃而滅度之，眾生剛強，令他修行已不易，何況了生死。然皆不問，無論人與非人，皆度之成佛，亦本來是佛，此即降伏人相。滅度無量無數無邊眾生，心中不起如何能度盡之念，此即降伏壽者相。實無眾生得滅度者，此即降伏眾生相。何以要如是降伏？蓋發無上心者，要行菩薩行，普賢行，倘有四相，如何得稱菩薩？

佛要修行人從文字起觀照。不用觀照功夫凡情不能轉，故學人須從此下手。今就此段經文，詳述觀照之方法。古人於觀照多未詳說。觀是觀察。（最初譯為思，是心中思惟。）禪宗不可用心意識參，是明明教人不用思。然又說

不可墮入無思甲裏，復是要用思。所以如此者，以凡夫知見多，必須單刀直入先將枝葉斬除也。宗下看話頭，要起疑情，如不思，疑情從何起？觀是思惟。然單是思惟不可，故又用照。照即宗下之看。如就文字起觀照，一離文字，歸到心上，然後能照住。照住時，說有思惟，卻無思惟。說無思惟，又非無思惟。此時心中自然開出智慧。如何是開？即是妄想停而住於本覺也。

般若有文字般若，觀照般若，實相般若。文字指經文言。實相指人人本具之性言。佛說般若，即希望學人證此本具之性。如何能證，即應就文字起觀照。若不觀照，則文字自文字，不能消歸自性，不得受用。吾人讀誦金剛經原期消歸自性，佛說是經亦為此。然則觀照之道理，觀照之方法，不可不知。不但般若要觀照，一切佛法，說到修持上，千萬法門，亦不外觀照。

學佛之三條件，曰戒、定、慧。無戒，則身口意三業不得清淨，故戒是修學基礎，是獨立的。定慧二字，互相生起。就果上言，是定慧。就因上言，是止觀。止者止息妄念，觀者即觀照真心。因止能生定，因觀能生慧，此是分配言之，其實止觀功夫衹有一個觀字，此兩者係一件事。止者，初下手時要攝心一處，即古人所說之定。其實初下手者夠不上說定，然定卻由此而生。久久則

由定生慧。何則，蓋觀一種法門成就以後，智慧即發生，妄想即脫落。故有慧方能成就此定。又初下手攝心一處，必十分作意方能攝得，可見此中有觀。故說來說去，祇有一觀字，所以般若不說止而說觀照也。

觀照有多種方法，無方法則不能起觀照。方法雖各宗不同，而其指歸則一。如天台宗之空、假、中三觀。華嚴宗之四無礙觀及法界觀。法相宗之五重唯識觀。密宗之道場觀、阿字觀。禪宗之看話頭。淨土宗之觀無量壽佛皆是。或云念佛不是觀，此語不然。須知即念即觀，若妄想紛歧，散心念佛，不得受用。必須口念佛號，心想彌陀，如在目前。如此念佛則妄想無從起，即是觀，故用功莫要於修觀。修觀是收攝意根，意根攝住，身口二業亦攝在一處。故淨宗之心想佛，口念佛，手持珠。密宗之心作觀，口念咒，手結印。可見無論如何用功皆非作觀不可。教下之空、假、中三觀，四無礙觀，似乎觀法不同，然其理則一，不可不知。否則於各宗經典，不能融會而有抵觸矣。

作觀方法，自唐以後，除禪宗外，各宗講此者漸少。如台宗在講教時，於空、假、中之理發揮頗詳，而用功時則不一定用此法。惟禪宗則自古以來，說向上一著，且不許用心意識參。因此有創為其餘法門尚用思，惟禪宗不用思之

說。並引經言不可以生滅心為本修因以證實之。不知不許用心意識參云者，乃不許用凡情去卜度也。一用意識，即是凡情。以凡夫心情推測佛說，決無是處，所以不許。古來又有說觀即照，照是照住。而古人對此又有批評，以為如是照住，即是暗證。既不許用凡情卜度，照又是暗證。而觀之本義，又是思惟。因此學者乃無所適從。

然則修觀究應如何下手耶？鄙人在這裏參過多年，從南嶽大師大乘止觀悟得其理。古人說不用心意識參，即是不以生滅心為本修因。佛意實不如是。是說學佛者最初發心，不可以生滅心為本修之因。如本經善男子、善女人發阿耨多羅三藐三菩提心是也；至實際用功，則須用思惟。如本經所有一切眾生之類，我皆令入無餘涅槃而滅度之，即是思惟。最初發無上菩提，是稱性起修，是謂不以生滅心為本修因；至修行必用觀照，即是思惟。禪宗說不可用心意識參，是祖師苦心，其實仍要思惟。不思惟則不能起疑情。至不以凡情卜度，又是一事。

何以知唐以後，餘宗多不知作觀？此可以善導大師十六觀經疏中之說證之。彼云：現在人根鈍，修觀不得成，故祇提倡念佛。此是指觀經之觀法廣大，

凡夫心量不能相應。不可因善導大師有此語，遂屏觀法而不道也。唐朝中葉以後，密宗極盛一時，不久消滅。華嚴宗亦然。天台宗亦中衰。經四明、慈雲二位大師之提倡，各經疏又自日本取回，得以中興。然二師之實際用功，亦用淨土，不是止觀。宋以後淨土宗尚有幾位大師，而作觀方法亦多不講。故惟禪宗尚有觀門也。後世修行人未嘗不多，而得力者少，此於作觀方法之不講頗有關係。

又修行者，往往初修時甚得力，後則改變。此亦因不知作觀，枯燥無味，乃至於此。又有讀誦大乘經典，能明瞭其理，結果反生邪見，亦是不知作觀之故。又有讀誦經典甚多，而道理是道理，於身心無干；而貪瞋癡之煩惱，毫不能除，亦是不知作觀之故。

觀即思惟。照有二義：一是照住，一是照見。照見者，指功夫修成時言，如心經之照見五蘊皆空是也。大抵照見，由照住而來。照住，由思惟而來。不思惟，即不能照住。不照住，則不能照見。思惟之久，心寄一處，即照住。此時許多妄念，暫時停止，不來打差，若打差即不能停也。人人現前一念，真心本具。祇因妄念打差，所以不覺。妄想一停，本有光明自然發露，此即智慧。

觀照須觀吾人之心性，所謂消歸自性。然凡夫卻觀照不到，完全是黑漆桶，完全是妄心，將如何而可？惟有依照佛說去觀，即先就佛經之文字用功。佛說觀照方法，即不許吾人用凡情卜度。如此段經文，若以凡情卜度，而不用觀，即不能明瞭。世人讀經，專在文字上求之，以為已明其義，實萬萬不可。如應如是降伏其心句，凡情度之，當然有許多解釋，此要不得，應除去之。再想又有別種境界，又要除去之。想而又想，皆要不得。愈想愈進，久久如呆。妙處即在此呆字。古人云：須大死一番。死者，即死此妄心。如此用功，或半年，或一年，忽然開悟，出於意外。要請求善知識證其合否。如無善知識，則以佛經證明。倘佛經上無此說，仍是凡情卜度。如此則心中妄想打斷不少。雖不即是消歸自性，而已消歸不少。故須多讀大乘經典。本經處處說讀誦受持，受持，即觀照也。

又觀所有一切眾生至實無眾生得滅度者。上文說降伏，此段何以不提降伏，是何意義？此是令吾人將心量擴至無量無邊之大。因眾生之大病根即是心量狹小。因狹小，即執我。故佛令將此心放大，潛移默化，所謂大而化之。倘在尋常日用之間時時如此觀照，將佛說心量放大，移到自已分上，即是除我見，

去煩惱之妙法。

又觀此段文字，其歸結在實無眾生得滅度者一句。此是令吾人除我見而並不直指我見，偏在對面眾生分上作觀。因凡夫執我一刻不放鬆，若就我作觀則不能得力。故從眾生方面觀，觀因緣聚合，當體即空。又眾生同體。如此觀照，則不知不覺，我執自然化去，此乃消歸自性之善巧方法。又觀若卵生以至非有想非無想，可見一切眾生，無不有欲、色、識。此三者不轉移，則永遠輪迴三界之中，因知欲不可不斷，色相不可執著，情識必須轉移。如此觀照，則不知不覺，欲、色、識三者可去。

又觀皆入無餘涅槃而滅度之。眾生既若是之多，而如卵生之愚蠢，定性之難化，有想無想之貢高，如何能悉數滅度？然佛是無緣大慈，祇要與我接近，總是要度。如此觀照，則自己忝為人類，上則尚未修到非想非非想天，下則比卵生濕生高明，應當學佛成佛，無上心自然能起，妄心自然能轉。

又觀實無眾生得滅度者一句，在無量無數無邊眾生句下，可見得有一眾生未度即我願無盡。如此觀佛語，理不離事，事不離理，是為理事雙融。我皆令入無餘涅槃而滅度之，遣著空；實無眾生得滅度者，遣著有。兩邊皆遣，是雙

遮；兩邊又同做，是雙照。是為遮照同時。此等修觀，即能證寂照同時之果。一切眾生皆滅度之，是大悲；實無眾生得滅度者，是大智。是為悲智雙融，能得不住生死，不住涅槃之佛果。我皆令入無餘涅槃而滅度之，是修福；實無眾生得滅度者，是修慧。是為福慧雙修，能證二足尊之果。

金剛二字即斷惑。惑不外見思，見思即我相。此經斷我相，正有極大作用。化除我見，即轉第七識為平等性智；皆入無餘涅槃而滅度之，不起分別，即轉第六識為妙觀察智；實無眾生得滅度者，即轉第八識為大圓鏡智。所以下文有一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出之語。豈不是成佛即在此一段經文耶！

一切大乘經典，說發大乘心之人，未能自度，先要度人，此是大悲。然度人即是自度，此種道理，如觀照得了然，則佛法看似廣大無邊，實則親切有味。看似高深，本是平實。將此段經文，放在心中時時觀照，寄心一處，妄想即漸漸消除。即此數句成佛已有餘矣。

又觀此段經文，不說降伏，即是降伏。是要吾人發起此願，堅強其志，則我執我見一切掃除，降伏即在內，自然受用。每日將此段文放在心中，受用無

窮，所以須觀照。

（壬）次，明不住於相即是正住。分四：（癸）初，正明無住；次，釋顯其故；三，結示正住；四，更明所以。（癸）初，又三：（子）初，標示；次，指釋；三，結成。

（子）初，標示。

復次。須菩提。菩薩於法。應無所住。行於布施。（十二）

補復，又也。次，次第也。法字包羅萬象，一切事事物物，不論眼見耳聞，即不能見、不能聞而為心所想及者亦稱為法。凡世間法、出世間法均包括在內，故稱一切法。應無所住，正答應云何住。住者，執著也。眾生處處執著，不是著東，就是著西。世尊此答，正是當頭一棒。布施，六度之一也，亦名六波羅蜜。大般若經將六波羅蜜一一舉出。此經單說布施，就文字言是避繁就簡。布施可賅一切法，佛法要行不要住。此二句，猶云應當無所住而行一切法也。

凡經中安復次二字，必本文與上文有密切關係。此有二義，一是補足前義，二是申明前義。上文答降伏，此答住。看似另一義，實是一件事。蓋前言降伏，即含住而無住之義。此云無住而住，亦含降伏之意。互相發明。又前發大願，此起大行，願與行不能相離，有願必有行，有行必有願。且不分先後，要見之

於行，方不是虛願，故有密切關係，此就補足前文言也；又前發大心滅度無量無數無邊眾生，而未言度生方法，此正言度生方法，是進一層之申明也。應無所住，既不著有；行於布施，復不著空。即不落二邊之中道。

六度之義，應當略知。六度者，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若也。此六度不外戒、定、慧，對治貪、瞋、癡。

布施，有財施、法施、無畏施三種。以飲食衣服醫藥等日用物施人者必須用金錢，曰財施；為人講經說法，或印贈經典，乃至世間典籍，祇要於人有益，用以布施者，曰法施；無畏施即救苦救難。眾生在災難中必有驚恐，吾去救他令之無畏。祇要能救，即捨身命亦不顧，曰無畏施。三即一，一即三。如救人苦難使之無畏，不外用財施法施。是可見施財時，法施、無畏施亦在內。又為人說法，是法財。授人經典，使之增長福慧，即無畏施。再開之，有內施、外施，乃至究竟施。如華嚴經中所說，名目至多，合之則一。修布施，是破慳貪心。貪必慳，慳必貪，此能造種種業，長在生死苦海之中，故必破之。

戒，是戒律。持字與守字不同，拳拳服膺，一刻不放鬆為持。戒有在家、出家之別。在家有三皈、五戒、菩薩戒、密宗之三昧耶戒；出家有三皈、沙彌

戒、比丘戒、菩薩戒。五戒雖祇殺、盜、淫、妄、酒五條，而為一切戒之根本。即出家戒亦依據此五條，惟分析特為詳細耳。出家之菩薩戒，是十重四十八輕。佛為出家者制定，亦許在家人受此戒，不過須自己審量，能受得了方可。否則佛有為優婆塞、優婆夷所制之菩薩戒，比出家者稍簡，是六重二十八輕。故在家者，以受此戒為宜。

持戒為學佛之基礎，最為重要。如造屋然，非先固基礎不可，否則必崩壞。故本經言，持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實，可見一切佛法皆建築在戒律上。戒條雖多，不外二門。一止持，一作持。止持，在消極方面用功；作持，在積極方面用功。止持即諸惡莫作；作持即眾善奉行。此二語世俗用濫，實出佛經。

學者先在止一方面持，再進而在作一方面持。如不殺固好，然但是止持。再進而勸人亦戒殺，即是作持。不但戒殺，并要放生，更是作持。有人說，我能戒殺、戒盜，此豈易易。如戒殺必對蚊蟲蒼蠅亦不害其生命方可。

假如某事不曾對人說明，而以為是我所為，即犯盜戒。又如在公共機關，因私事而濫用公家一信封一信箋，亦犯盜戒。

淫戒，佛制在家人但戒邪淫，亦是方便法門，實則必須斷淫，因此是生死根本也。

妄語戒，加惡口，兩舌，綺語，開而為四。惡言罵詈為惡口，播弄是非為兩舌，描寫男女情感為綺語，文人最易犯。

佛最初制根本大戒，原祇殺盜淫妄四者，後以酒能亂性，復加此戒。前四為性戒，後一為遮戒。故酒戒有時可開，如因病須用酒時，佛亦許用。

持戒須明開遮之理，開則不遮，遮則不開，有時許開，開即不犯。故須將開遮辨清，否則持戒不能圓滿。

佛定戒律，比世間法更嚴密。如祇受初步戒者，以上戒律，即不許閱看，看則為盜法。以出家人言，沙彌不許看比丘戒，比丘亦不許看菩薩戒。蓋持法有不同，故不受則不許看。出家戒律，在家人不許看者，蓋以出家戒繁重已極，如比丘有二百五十戒，比丘尼有三百八十四戒，何故在家人不許看？此佛之苦心，恐在家人因此造惡業也。蓋眾生總犯一種大病，責人則詳，責己則恕。比丘戒實為難持，動輒犯戒。恐居士閱之，自己並不受，而責備出家人反更甚也。

又佛制戒律，不似世間法之僅有條文，如說某戒條，必先將應持之理及事實詳說在前，方定此條。當時佛門有許多程度已高之弟子尚不免犯戒，恐學者以為彼尚犯，吾曹可恕，故不許看也。

持戒則貪瞋癡均為破除。如分別言之，戒殺治瞋為多，戒盜治貪為多，戒淫治貪癡為多，戒妄語亦治貪癡為多，戒酒則治貪瞋癡是也。最初持戒，重在事實。若受菩薩戒後，則心中一動念，即為犯戒。

忍辱亦譯安忍，忍辱是安忍之一。忍不作忍耐解，乃順受之意。故安忍者，安心順受也。他人侮辱我最不能忍，辱而能忍則無事不能忍，故舉忍辱以概其餘也。又忍不但對辱而言，佛經中尚有法忍，無生法忍。如佛說法，吾人能遵照實行，絲毫不參差，為法忍。又如生本無生之理，吾人能明瞭，能實行，絲毫不參差，為無生法忍。忍辱是破除瞋心。

精進謂前進，有精細精密二義。雖前進而並不盲從，是精細；按步前進而不躐等，是精密。精進是破除懈怠。

禪定是梵漢雙舉，梵語禪那，漢語曰定，所以雙舉，令人知是佛門之定，非外道之定也。猶之懺悔，懺是梵語懺摩，悔是漢語，所以雙舉，明佛家之懺

悔，有禮拜等種種方法，與普通之悔過不同也。寄心一處，久後得定，得定即稱三昧。禪定是對治散亂、昏沈、掉舉等。

般若是譯音，表明性體上發生之正智，與世智辯聰不同。世智辯聰，八難之一也。恐與世間智慧混亂，故不譯智慧而用般若。般若是對治愚癡。

說六度實則是戒定慧，餘三度乃補助此三學也。雖說六度，而主腦是般若。故般若不發生，餘五度亦不能稱波羅蜜。是以佛說五度是足，般若是目。布施乃至禪定，世法亦有之。佛法之精微廣大，能普度眾生出一切苦，了二重生死，乃至不住生死，不住涅槃，皆非般若正智不為功。故般若不明瞭，不能入佛門。

經中於六度祇舉一布施者，因六度可攝萬行，布施又可攝餘五度也。布施除財施外，如法施可攝精進、禪定、般若。蓋佛法最重定慧，因上為止觀，果上為定慧。說法之人，必有止觀，有精進功夫，方能為人說。如無畏施可攝持戒、忍辱。持戒者諸惡莫作，眾善奉行，決不犯人，安忍順受，人不畏之，即無畏施也。

古德解此段經文，均言布施可攝六度萬行，故佛祇說布施，賅攝一切法。然說布施即一切法，亦可。譬如法施，使人知持戒、忍辱、精進、禪定、般若，

即是餘五度。無畏施，使人了生死，可以無畏，而了生死亦必行餘五度。不特此也，任舉一度，亦可徧各度。如持戒必須實行布施等餘五度，忍辱、精進、禪定亦然，皆可攝一切法。又五度若離開般若，皆不能見諸實行，可見般若乃至深至高而為各度之本。然佛何以不舉般若，獨舉布施者。大智度論云：「一切法不生由般若生。」是知實行一切法之功夫，能不著相即是般若，故非舉布施不可。布施是實行，可見修佛法者，不但明理而止，必須實行方可。惟其實行，故祇有布施能攝一切法。不修行一切法，如何能度眾生，修行一切法而著相者，亦不能度眾生也。

未能自度先要度他，此學大乘者之恆言，然必先問自己果有此資格否？如果不能切實用功，專作度生之事，即不免向外馳求。故大論云：「若菩薩發心，即去度生，無有是處。」然則如何而可？曰應先發大心而修行一切法。究竟從何處修起，則先行布施。布施不但居六度之首，亦四攝法之首，所謂布施、愛語、利行、同事也。佛之穿衣吃飯處處與眾生同之，不外四攝。眾生性剛強，不易聽從，故必先就其需要者布施之；又以可愛之語使之樂聞；又不論世間法，彼要行者，亦利行之。如求子得子，求財得財之類；且又與之共同作事，然後

眾生能為我所攝受。故此節正緊接上文度生，而指示下手之方法也。

且布施即一切佛法。佛法自始至終不外一捨字，布施即捨也。推之，持戒捨貪瞋癡，忍辱捨瞋，精進捨懈怠昏沈掉舉，禪定捨散亂昏沈，般若捨二邊及我執法執，六度無非是捨。是知布施，乃一即一切，修行佛法，徹頭徹尾，一貫到底者也。經文於度生下祇言布施真是扼要。小乘亦有行捨功夫，言其即行即捨。此文行字下加一於字，即是側重布施。

前說布施不外一捨，是橫說。實則下學上達，從豎說，亦不外一捨字。如聽經者捨世間娛樂而來學佛，天人捨欲界即升色界，捨色界即升無色界，捨我執即證羅漢，捨法執即為菩薩，并捨亦捨即成佛。故從豎說，布施亦是徹底功夫。

佛說法是圓音，面面俱到。行於布施，在表面看，是不取非法。然布施是捨，即不取法。故舉一布施，即二邊不著，本經無論何句皆然。或疑既不取法，又不取非法，學者動輒得咎，如何下手。其實不難，須知吾人去行布施，即可二邊不著。行時先不住空，是行於法。佛說云：寧可著有如須彌山，不可著無如芥子許。故先須堵住空門，專意修法，在法上著力，即無斷滅相。祇要一面

行去，一面不放在心裏，即兩邊不著矣。然有所為而布施，即是住，即是著，不過有漏功德。不但非功德，更有因此墮落者。捨字用今之新名詞，即是犧牲。在世為人，倘為社會犧牲，必能公而忘私，國而忘家。可知布施一法包括一切，故佛法不但出世間者宜學，即在世間做人亦不可不知。

（子）次，指釋。

[十三]所謂不住色布施．不住聲香味觸法布施。

補所謂者，指從前所已說也。恐人懷疑，究竟如何不住而修一切法耶？佛告以即我從前所說，不住五蘊、十二處、十八界，乃至阿耨多羅三藐三菩提等。今簡要言之，舉色聲香味觸法之六塵。六塵是修行上境行果之境，舉此可攝一切法也。眼根所見之萬象皆是色。耳根所聽者為聲。鼻根所聞者為香。舌根所嘗者為味。身根所接者為觸。意根起心動念之分別，有對色聲香味觸而起者，亦有對非色非聲非香非味非觸而起者，種類極多，無以名之，名之曰法。六塵之名有二義。一言其無量無邊，如微塵之多；一有染汙意，吾人一有沾惹，即為所汙。

不住即不執著，一有執著，即心不清淨。如就布施言，倘有所為而為，爭自己面子，即住於色。又欲令人知之，即住於聲。又欲人人聞其美名，即住於香。欲人人口中稱道，即住於味。為得後來果報，即住於觸。若有心為之，即住於法。故必心中一無所住，方為波羅蜜。波羅蜜，印度語處處用之，猶此方說「到家」二字。

上文菩薩於法，乃指一切法，此獨舉六塵，有許多妙義在內。於此須用觀照，一步一步作觀，由外而內，由粗入細。

（一）佛不說一切法而祇說六塵，實令吾曹知一切法不應住。

（二）為何一切法不應住，應知一住即被染汙。

（三）佛舉六塵，其理至深。何以故？說色有眼根在，說聲有耳根在，乃至說法有意根在，根境相對，舉六塵，即含有六根。淺者見淺，僅不住境。深者見深，即能不住心。

（四）根是根，塵是塵，如何起交涉。中間之媒介，是六識。識不生，根境不交涉，所謂心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。佛意非但

境界不可住，即識亦不可住。令學者知住境禍根在識——即分別心，應於起心動念時下手，不住於識也。如此一步進一步，即能消歸自性。

起心動念，如何留神？就布施言，凡起心動念不出三種。一為自身，二想人報恩，三想得果報。布施不外財法二施，（無畏施包括於法）往往自己先覺捨不得，即有一我在。須知財法不外六塵，此不可住。在起念時用功，將自身撇開，庶幾我執可破；布施後希望人家報恩，須知酬報者無非六塵，此不可住。將望報之念撇開；布施，希望得果，果報亦不外六塵，此不可住。將果報之念撇開。

（五）頻頻觀照而我見仍在則如何？是應進觀照三輪體空之道。布施，有施者（能施）、受者（所施）及所施之物。我今觀照施者受者，當體即空。何以故？皆因緣所生故。施受既空，所施之物亦空，是謂三輪體空。能於此吃緊用功破除六七二識，則我見自消，證得自性矣。

有人說，布施三面具足，何以名輪，不知此實有深意。一是運行，佛說布施，要令度人，輪有度義。修行者隨時布施，能將煩惱碾碎，輪有碾義。此說不住色聲香味觸法而行布施，即令吾人明三輪體空之道。財施

即六塵，法施即法塵，皆是緣生之法。既知當體即空，又何必住。既觀照三輪體空，當然不住。

（子）三，結成。

須菩提[十四]。菩薩應如是布施，不住於相。

補 如是二字，即指上文所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施而言。不住於相，並非斷滅。不住即捨，然捨能否究竟，絲毫無住，亦非易言。故華嚴分捨為多種，最後說究竟捨。須心中些微不著，不落二邊，方為究竟。此云不住於相，即含二邊。言既不住法相，亦不住非法相也。何以知此相字可賅非相？可即上文證明之。應無所住，是不住法相；行於布施，是不住非法相。所謂不住色聲香味觸法布施，是不住有；菩薩應如是布施，是不住空。須知不住非斷滅，不住即行。住即不能行，行即不能住。修菩薩道者，六塵固不可住。然若斷滅，即不能度眾生，眾生正住六塵境界，故應從此處度之。

上文應無所住行於布施，下文即言應如是布施不住於相。佛意謂菩薩應當如我所說，二邊不著，於中道行。可見無所住，並非不行。不住相，不是空談。

要在實行中間，不著有，不著空方合。全經破相，此處點出。佛意若謂，非教汝不住於法，乃不住法相也。

修行固然要離塵境，然不住六塵談何容易。故修行本旨是不住，而下手時卻不能滅境。譬如念佛，觀想佛像，色境也。天樂水鳥，聲境也。蓮花香潔，香境也。飯食經行，味境也。但受諸樂，觸境也。憶念彌陀，法境也。故不住二字須認清，決非斷滅。斷滅即空，亦即非法。布施攝一切法相，亦攝非法相。故不住云者，不住法，不住非法也。

世人捨命亦是捨，不過住相耳。如盡忠報國，殺身成仁，至多不過成神。倘捨命時，另有利己心，瞋恨心，或至墮落。青年男女為愛情而捨命，亦易遭墮落。或挾瞋恨而捨身，且至墮地獄。地獄有鐵床銅柱種種慘酷之報，正為慈悲眾生而設也。凡此皆是住相；若存斷滅想而捨命，如消極一流，覺世間無可留戀，自捐生命，此即住於非法相，沈滯於空，不如不捨。斷滅沈空，或亦至墮落。故捨不應住法，亦不應住非法。

菩薩為眾生而捨命亦有之，然若住於度生之相，亦不能成佛。故本經下文有恆河沙等身命布施，不如受持四句偈之比較。恆河沙等身命布施非菩薩不

能，凡夫無此許多身命。然尚不如受持四句偈為他人說得福多者，因受持誦說，能成佛也。

修行不得受用，不外二病。一不得扼要，二道理不明。如能扼要明理，自能受用。不可離修行而說性，否則空談；不能離性而修行，否則盲進。本經處處說性，處處含實行。

發大願，行大行，方能入佛門。前科降伏，即發大願。此科行於布施，即行大行。必無所住行於布施，方是大行。有願無行，願是虛願。有願及行，願是重要，行更重要。無大願則大行不能起，即行亦是盲行。如何方為大願，如何方為大行，必大悲大智方可。所有一切眾生之類，皆令入無餘涅槃而滅度之，大悲也；如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者，知眾生同體，無所謂佛，無所謂眾生，大智也。悲智具足，方能發大願，行大行。菩薩於法應無所住，凡夫之病即處處執著。能不執著即大智也；行於布施即大悲也。無悲則大願不能發；無智則大行不能行。悲智願行無不大，方是菩薩摩訶薩。必如此圓滿具足，方是無上菩提。上文於大願則先說大悲，是不住空，住空即不能發大願；此文於大行，則先說大智，是不住有，住有即不能行大行也。

凡夫對一切事總是放不下。為何放不下？即是有我在。佛祇說布施，一下手即破我。再進一步，在境界上破。更進，在起心動念上破。前科說發大心，處處卻是不住，是潛移默化，化去我見。凡夫為我之念最重，今為眾生，將我拋開。無論卵生之極愚，無想之極高，必悉令入無餘涅槃而滅度，此即化除分別心，正對六七識下藥。凡夫所以輪迴六道不能出離，亦是六七識使然，今轉移之，即成波羅蜜。

發心要廣大，非廣大不能化我見。修行則要細密。先發廣大心，方能修細密行。故必先觀一切眾生是緣生，且本寂，且同體。先知自己習氣之重而潛移之，方能修行。

發大心，為何依降伏其心而說？起大行，為何依應無所住而說？此即是要降伏，應先知病根所在。知眾生所以成為眾生，即在有欲色識，故發心門說此類語。由此用功，六七識自然能化。說細密修行，切指應無所住。可知修行當然要行不要住。下此功夫，正令六七識無存在餘地，真心自然顯露。此是不住而住，故下文說應如所教住。

佛教人所有一切眾生，皆令入無餘涅槃而滅度之。此菩薩發心，未自度，

先度他；實無眾生得滅度者，令人知緣生平等同體等等，此度他，即度自己，直是自他同度。然佛終不說度自己者，因吾人我執重，故不說也。度眾生如何度？要起行。布施即破七識之執我，破六識之分別心，此明明是度自己。故發心要大，度己先要度他，度他即是度己。說到修行，先除自己病根，度他先度自己，度己即是度他。然布施一方面度己，而實際是度他，此佛祇說行於布施之精意也。

古人說應無所住而生其心一句，可以貫通全經。實則無論何句皆可貫通。如不住於相句，兼賅非相，不落二邊，行於中道，何嘗不可貫通全經。大乘佛法之巧妙，可隨人於各方去領會，所以稱圓融。不但見淺見深因人不同，即見深者亦復所見不同。

前文之相字，從我相上說。此文之相字，從法與非法上說。本經往往後文無異為前文作注解。如應無所住行於布施，即為上文度生作注解。不住色聲香味觸法布施，即為應無所住作注解。不住於相，又為不住色聲香味觸法布施作注解。有人疑金剛經前後意義重複者，是不善讀金剛經。倘知後文與前文之關係，則不但不重複，且見其脈絡貫通。

讀此段經文，又須在觀照上用功。佛法處處不離觀照，必時時刻刻去思惟方可。須知不住於相是徹底的，自初下手至成佛為止，皆是不住於相。倘在布施之時存一些見好之心，則不知不覺住於六塵矣，故非作觀不可。如不存見好之心而但覺有此布施，即住於法。故不作觀，即住亦不自覺矣。

又觀行於布施，是令吾人成佛，如不作觀照，如何能成？應如是布施，亦是佛說一句法。如行布施時心中有應如是布施，亦即是住於法。吾人事事依照佛說去行，心中卻一無其事，方是不住法相。心中雖無其事，依舊精進去行，方是不住非法相。應如是布施，尚在外面。不住於相，即向裏追求。此正用功吃緊處。

又觀不住於相，心中雖無其事，然存此心，又是住相。故作觀時，心中一層一層入細。境與心也，法與非法也，二邊不著也，二邊雙照也。心雖入細，仍在對待上，須知對待之見未忘，尚未能出世間。世間一切境界無非是對待，如生死、老幼、高下、長短、大小等等，無非是分別心。故出世法必須離開分別心，在絕對上作觀。

轉凡夫觀念至絕對境界，即是證性。證性須要無念。念者分別心也。有分

別心即落於對待。落於對待，即時時刻刻去分別而為意識所籠罩。必觀至無念方可。然心中尚存無念二字，仍是住相。必并無念之念亦無，密密作觀，庶幾性德圓明，方是真不住相。佛說能觀無念者即為向佛智。是知觀無念非一時所能到，但宜向此進修，故曰向佛智。

念即是觀，觀即是念，能觀無念者，轉言之，即令吾曹念無念。念無念，必用思惟，思惟則能轉分別心。分別心是向外馳求，思惟則向內尋求勝妙境界。當起心動念時除去分別心，再依佛之方法向內思惟，此為念無念。如念佛亦然，久久相應，即能無念。

（癸）次，顯釋其故。分三：（子）初，徵釋；次，喻明；三，法合。

（子）初，徵釋。

何以故。若菩薩不住相布施。其福德不可思量。[十五]

補 徵者舉也。將前義再舉之而自問自答也。

福德即福慧雙修。福慧如車之兩輪，不可稍偏。有人說，佛既教人不住，何以又教人修福，此誤也。若不修福，即成菩薩成佛，去度眾生，而眾生剛強

未必能度，故必先與眾生結緣。本經所以處處說修福，而實行則祇說布施，即令人福慧雙修。思是窺測。量是度量。言不可以心思去窺測，不可以數目去度量也。不住相布施，不住相即不住法，亦即不著有。布施即不住非法，亦即不著空。不住相而布施，布施而不住相，如此二邊不著，乃是佛境界，故福德之大不可思量。此福德乃指成佛而言。上文發阿耨多羅三藐三菩提心，即成佛之心，與此句針鋒相對。可見不住相布施，即成佛之法門。

無上甚深微妙法，即指般若，極深極細。故本經句句如剝蕉，不易了解。說者須攝相觀心，聽者亦須攝相觀心方可。經文處處言不住相而又處處言福德者，正是不落二邊之義。不住相，非即福德不可思量，必布施而不住相方是福德不可思量。

大乘佛法，塵說剎說，橫說豎說，面面俱圓。最要是破執，一有執即落二邊，不著有，即著空，不是中道。聽法看經，亦須面面觀之，倘著一邊即不得受用。佛說了義，不說不了義。說得徹底尚恐聽者不明，說不徹底如何能令人了解。聽者亦然，否則般若之理不得了解，故須面面說。又說而不說，留一點讓聽者去想。若將極深道理一一說盡，則聽者不復用功。故古來禪宗祖師開示

學人時，恆留半句，待人自悟。否則專事抄寫講義，自己不在此中努力，打一個筋斗有何用處。

看本經上文，明明說不住六塵而行布施。蓋以住於境則心不清淨，須一無所為方可。然此處則說福德不可思量，豈非上下文意義衝突耶？福德非即相乎？何故處處言不住，又處處言福德乎？須知上文教人不住六塵是教人不執著，並非滅卻六塵，下文有於法不說斷滅相可證。蓋修行即有境界，不是不要境界，託境方能起修。布施而講福德，即指示人以下手方法。故教人學佛，必須託境方可下手。自己學佛，亦必須託境方能下手。本經說不住六塵，而彌陀經全寫極樂世界之六塵，看似相反，實則相同，且正可見淨土境界之高。苦惱眾生，起心動念，不離六塵。淨土法門之妙，在改變眾生之心。而觀想極樂世界之六塵，即不住空；由此而脫離五濁之六塵，即不住有。故佛法治心，不重降伏而重轉移。使眾生心轉向佛境之六塵，即脫離五濁之六塵，二邊不著之下手方法，即在此。

（子）次，喻明。

十六 **須菩提。於意云何。東方虛空。可思量不。不也。世尊。須菩提。南西北方四**

維上下虛空。可思量不。不也。世尊。

補不也世尊之不字，古德注經讀為弗字，字書上無此讀音。蓋古者譯經，於梵文無相當之字，往往用近似之字而另讀一音，以為區別，亦譯經之苦心也。如各經中凡遇解字均讀懈音，所以表明不但文字宜了解，並宜消歸自性，不即文字，不離文字，方可。此處不字讀弗，是表明不僅作否決意解，含有唯唯、否否之意。大概下文無解釋，是作否決解。下文有解釋，是不完全作否決解。

虛空無相而不拒諸相發揮，此語最宜牢記。平常眼光以為虛空是一切無有，乃小乘之頑空耳。實則虛空乃包羅萬象，大乘經所說虛空，正指包羅萬象而言，其中有無數相在內方顯虛空之大。佛所說空，皆應如此去領會。須知無所不容乃是第一義空，所謂空而不空。不可思量云者，非謂其無相不可思量，正謂其無所不容方是不可思量。舉一東方，又必舉南西北四維上下者，並非閒文，正顯佛說隨舉一法，皆賅十方也。

佛說法面面俱圓，不可從一面去觀。如華嚴專表重重無盡之義。蓋佛說法從無量無邊性海中流出，故重重無盡。虛空不可思量，若以為祇喻福德，仍是從一面觀，實則喻不住相布施也。

然佛以虛空為比喻，僅說東方亦已可了解，何故又說四方上下？此有五義：

（一）隨舉一法，當體即空，均不應住相，雖虛空亦然。

（二）須知東南西北四維上下，均是假名，望東成西，望南成北，本無一定。可知一切法亦均是假名，無有定法可得，所以不可住。

（三）既然十方皆是假名，假名是相，故不可住。我與眾生，亦是假名，亦不可住。然一切法皆是同體，在性體上原是一個，如此領會，方是心佛眾生三無差別。如此福德不可思量，如此不住相布施即佛境界，福德之大，豈凡情所能窺測哉。

（四）十方皆在虛空之中，實則皆在一念心中。雖說十方不礙同一虛空，雖同一虛空不礙十法界。令人領會因果同時不礙一法界，一法界不礙因果。

（五）舉十方則虛空無相而不拒諸相發揮之理自明。從此觀照，乃空有同時，雖空有而圓融自在，方可明布施不住相，不住相福德不可思量之義。

（以下一段文，是江居士親筆。故不嫌重複，亦列入之。）

以虛空為喻，而復舉東南西北四維上下為言者，并非閑文，實關要義，切

不可忽。

（一）十方皆在虛空中，使知十法界同居人人一念心中也。

（二）隨舉一方，皆是虛空，使知隨舉一法，當體即空。

（三）然則東南西北，四維上下，皆假名耳。使知我人眾生，乃至一切法，莫非假名。

（四）既皆假名，故虛空原是一個。使知我人眾生，乃至於佛，種種差別，約假名之相言之耳，約性體言則一也。故曰：心佛眾生，三無差別，故曰一法界。須知眾生以不達一法界故，不覺自動而有無明也。

（五）雖有十方而不礙同一虛空，雖同一虛空而不礙有十方。使知十法界因果森然而不礙同一性空，雖同一性空而不妨十法界因果森然。此即顯發虛空無相，不拒諸相發揮之理。如此，空有同時，存泯自在，方是虛空不可思量。方足以喻布施而不住相，不住相而又布施之福德不可思量也。若但言虛空，乃偏空耳，豈般若之第一義空，又何足云虛空不可思量耶。所以言虛空必兼言東南西北四維上下者，理在於斯，當如是知也。如是

知者，乃為正知。

（子）三，法合。

十七 **須菩提。菩薩無住相布施。福德亦復如是不可思量。**

補 十方虛空無相，而不礙諸相發揮，正似布施不住相。不住相而布施，正似虛空不可思量。菩薩能如此有而不有，空而不空，方是背塵合覺。上文言不住相布施，此處不字易無字，大有深意。蓋善男子、善女人，既發阿耨多羅三藐三菩提心，有成佛資格，故教以不住相布施。此處教之用功，必須達到真能無住，無一絲一毫之末盡方可。

（癸）三，結示正住。

十八 **須菩提。菩薩但應如所教住。**

補 歸結到無住乃是正住，正指應無所住，又答應云何住。上文皆說不住無住，此忽言如所教住。意謂應依我所說之教而住，明是住而無住，無住而住，不是斷滅。玩但應二字，可見除依我之不住無住外，別無他住。且含有降伏之意，降伏即降伏此住也。又但應者，意謂應如我所教之不住二邊之住而住，方

是正住。住又有主義，但應依我所教之二邊不住去修行，本以不住為主，否則非大乘佛法。

此發離相心及不住於相兩科相互發明。前言降伏即含無所住之意，此言不住即含降伏意。故降伏及不住，兩事即一事。修行下手，即是一捨字。捨不得即為執有我見。佛言捨，即破我執。此我執能捨一分，即破得一分，一層一層破去，至於究竟捨我執方破盡。等覺菩薩，尚有一分法執未破，必至佛果方究竟捨。故佛法自始至終祇一捨字。捨者，正是不住空，不住有，即是離相心。心量大到無量無邊，方是阿耨多羅三藐三菩提，若心量狹小，又烏能捨。佛不說住，成佛尚不住佛相。故禪宗祖師完全用金剛經方法，對學人說半句而不說破，令學者去思惟，左又不是，右又不是，將妄念打得落花流水，忽焉脫落，正是妙住。

（癸）四，更明所以。分二：（子）初，問答釋明；二，闡義印許。（子）初，又二：（丑）初，問；次，答。

（丑）初，問。

十九 **須菩提．於意云何．可以身相見如來不。**

補古德說：「菩薩但應如所教住止，一部金剛經，大義已盡，以下是一重一重斷疑。」斷疑固是，然意義猶未完足。今之分科，用更明所以四字，煞費斟酌。蓋所以然不明，方有疑。若知所以然，則疑自斷矣。

身相二字，舊解皆指三十二相之應化身言。如此則下文三十二相，豈非重複？金剛經一字一句皆有深意，決無重複者。此身相二字，應就眾生之本身言。如來二字，指眾生本有之法身言。上文處處言不住相，不住者，即令人會相歸性也。眾生之心，稱如來藏，是言眾生本具法性。不過藏在人我、法我之中。佛教以不住相，即令眾生自見所藏之如來，如此解釋比較親切。佛意若謂，汝等眾生，能就身相見汝之本性耶？

此科是將上來所說之理，再說明其所以然。上文所說種種道理，最緊要者，即反覆陳明不住於相，而均歸結於可以身相見如來一句。上文菩薩不住相布施，其福德不可思量，佛已說明其故，然尚未說其所以然。蓋不住於相，要點即在證性也。一切凡夫，從無始以來，祇認得一個相。故向外馳求，背覺合塵，將本來面目忘了。

上文言不住法相，不住非法相。法者，指一切事事物物，吾人之臭皮囊，

是一切事物中所最執著者。無始以來，即執此為身相，將假作真，殊不知是無常生滅。即見解稍高者，知此身如幻，然尚執著喜怒哀樂之已發者為情，未發而無動者為性。彼以為心之官則思，思則有所稟受，推其原不可得，以為受之於天，故云天命之謂性。世間皆如此見解，此與佛法完全不同。彼所說無動作者，正是佛法所說之相。佛所說之不動，則無論七八識之恆審思量，表面上儘是動作起滅，而性則不動，即喜怒哀樂亦是動作起滅。如誤以未發者為性，即必為所束縛。世間上自聖人，下至愚夫，完全是此種執著，總不外乎生滅。故須認得此不生不滅之主人翁，方可不為相轉，而相為我所轉，不隨生滅無常中走，即可以了生死。佛令人不住相，吃緊用功在此，佛法千言萬語，所說亦不外此，本經開始即說不住相，即令吾人認清此點。

執相即著有，不執相即著空，是一切凡夫之通病。小乘與凡夫相反，了知身相是幻，即喜怒哀樂之未發亦是相，證得偏空，而了生死，出三界。然又得一病，病在著空，此空仍是相。大乘起信論說，空者空其妄念，必連起心動念之喜怒哀樂未發者亦空之，即住於無相。以為偏空便了生死，不知著空，又住於非法相，故佛斥其不合。

須知有體必有用，有性必有相。向來說凡夫之執著，不外隨相追求，祇須知相之虛妄即可，如又執著空即墮於斷滅。性與相是不一，性是性，相是相，體是體，用是用，故不可滅相，滅相則如物之有底而無面。性與相又是不異，相即性之表現，性即相之根本，有根本而不表現，是有體無用，故佛不住涅槃。何以故？一切眾生，正執著此相，若佛不表現此相不能度他，故證性體原為起行。若小乘者，佛所以斥為焦芽敗種，墮無為坑也。此科文正發揮此理，俾知佛令人不住法相，又不住非法相之所以然。

佛教人修行，原為度眾生，倘墮無為坑，如何能度？故般若要在二邊不住，必不住有，不住空，方能稱性。又性是無相無不相。無相故，不可著有，不可以住法；無不相故，不可以著空，不可住非法。正惟性是無相無不相，故凡夫執有一邊，見不到性，小乘執無一邊，亦見不到性。千經萬論，無非說明此理；大德注疏，亦無非發揮此理。

故此處身相，不應就佛身說，必就眾生本身體相上說。上至佛，下至一切眾生，皆是此相。佛證得法身，故稱如來。一切眾生，喜怒哀樂起心動念，本是不覺。然能成佛者亦即此眾生心。故此心即是如來，不過為無明所蔽，名之

曰如來藏耳。佛問此語，是試探須菩提及大眾，乃至未來眾生，究竟我上文所說不住相，如何可以相上見性耶。倘答以可以見如來，則住於法相，是凡夫；倘答不可以見如來，則住於非法相，是小乘。

（丑）次，答。又二：（寅）初，雙明；次，釋成。

（寅）初，雙明。

[二十] **不也世尊．不可．以身相得見如來。**

補 自來讀金剛經，不可以身相得見如來，作一句讀。妙煦持誦此經四十餘年，在十餘年前，偶然悟到，應作兩句讀，然尚不敢決。後讀南嶽大師講法華經「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」有三種斷句法。方敢決定分作二句。但此等方法，唯空宗之經及羅什大師所譯之經可以用之。

舊解身相當然是空，從法身上說，應化身亦是幻相，故云不可以得見如來。但義有未盡，照此解釋，則住於非法相矣。須知「不也，世尊！」之不，是唯唯否否，不可完全作否決解。既答不可，復說可以，故是雙明。且果全是否決，

下句何必加以得字。須菩提意謂，不可以相作性，就身相見如來；然相由性現，亦得以身相見如來。故下文又有如來所說身相之申明也。

作一句讀，於事實上、道理上、文字上、種種說不通。倘如此答不可以身相見如來，須菩提尚止悟相是相，性是性，仍是小乘見解，落於偏空，不是第一義空，何以能稱解空第一。況前八會皆是須菩提當機，且曾代世尊宣說二邊不著之理。何以至此反不明瞭耶？此與事實不合也。

本經發起序中，世尊於穿衣吃飯示現大空三昧。眾人不知，須菩提已悟得其理，一啓口即讚歎希有世尊，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩，明明見得如來之示現凡夫相，見得相不障性。何至經世尊兩番開示之後，仍祇見得一邊，性相不融？則前文希有二字，即無來歷，如來善護念二語，亦了無意味，此與道理不合也。又照此讀法，完全是否決，則不也世尊一句可了，何必贅以身相見如來，又何必加以得字。此於文字上不合也。

（寅）次，釋成。

何以故。如來所說身相。即非身相。

補如來所說身相，即非身相，是二邊雙照。性即相之體，相即性之用。相非性不融，性非相不顯。離相即無所謂性，離性即無所謂相。但看執著與不執著耳。著相者，相即為障礙而不得見性，故答言不可；苟不執著，即相可以見性，相如物之表面，性如物之裏面，倘物之表面如玻璃明徹即能見其裏面，故答云以身相見如來。蓋不執著，即不落二邊，正不必如小乘之滅色明空，滅相而見性，即下文不說斷滅相也。般若之理，全在於此，須要觀照，仔細用功。

約相說是身相。約性說當體即空，性本無相。約相說相是相，性是性，相是虛妄，性是真實，故云不可。約性說相本是當體即空，性可融相，真實之理即顯，何必離虛妄之相，得見真實之性，故云得見如來。能知相空即得見性，如此解釋方與須菩提當機請法相合。眾人見佛之穿衣吃飯，示現凡夫相，即著凡夫相，不見如來。須菩提由相見性，知佛之不住相，即見如來。故此正是雙明之釋成。

（子）次，闡義印許。分二：（丑）初，明性本非相；次，明即相見性。

（丑）初，明性本非相。

三 **佛告須菩提。凡所有相．皆是虛妄。**

補結經者安佛告須菩提，示下文道理重要。此句即是印許，以下更推廣言之。方纔一問一答祇說身相，實則凡所有相，皆是虛妄。汝說不可甚是，蓋性本非相也。此妄字是廣義，虛妄猶言虛假，既知是虛假，應回光返照，不可向外馳求於相，從速歸性。性本真實，豈能以虛假見真實耶？知此則凡夫之病可免，不至墮入輪迴。

（丑）次，明即相見性。

若見諸相非相．則見如來。[三]

補諸相即一切相，即凡所有相。祇須徹底明瞭一切相皆是虛妄，即不逐妄，即知有真。故見諸相非相，則相不能障性，即見如來，何必滅相，即相可以見性也。汝答得見如來，極是。見字亦有功夫，要真能見諸相非相方可。若祇是說理，即不能見如來。則字，歷來流通本作即，此依唐人寫經作則，則與即本可通用，但作便字解可通，作就字解則不能通。

凡所有相，既是虛妄，皆不當住。故上說法相，說非法相，即包一切相，佛說不住相，即是令人見如來。若執應化身即不能見法身。故不住相即令人見

性。又不住相是不執著。不執著即不為相所轉，並且相反為我所轉。故祇須了知是虛妄，不必斷滅且亦不可斷滅，蓋相本由性現也。

佛令人對世間法，不可執著，亦不可厭惡。凡夫執相，是住法相而生煩惱；修行人厭惡世法，又住非法相而生煩惱。須知性本無相無不相，不能斷滅。吾人用功，須先觀照，久久方能照住，最後能照見。依佛說二邊不著去修行，行來行去，至功夫純熟，深之又深，方是般若波羅蜜，方真見諸相非相，即心經所謂照見五蘊皆空，度一切苦厄也。

心經之色即此經之相，受想行識即喜怒哀樂起心動念，照到皆空，方是諸相非相。皆空即是三空，非小乘之但空。故又云色不異空，空不異色。如此說色與空尚是兩橛，故又云色即是空，空即是色。此即空有同時，此與凡所有相四句相通。凡所有相皆是虛妄，與空即是色通，一切假名，當體即空也。若見諸相非相則見如來，與色即是空通，色即空，可見空不在色外，何必滅色明空，故云則見如來。見如來，即見性也。不執著相，即能度一切苦厄。

苦厄無量，舉其大者，凡夫之分段生死，小乘之變易生死是也。凡夫身有長短，命有壽夭，流轉生死，謂之分段生死；小乘證得性無相，既得體，本可

現相，彼畏苦，不肯入世度生，心中起微細生滅，佛名為變易生死。若見如來，即能度此等苦厄，度苦厄由於見如來，見如來由照見，故用功最要是作觀。此科經文，若消歸自性，則遇一切相時，第一步功夫，即觀凡所有相皆是虛妄，至於色聲香味觸法，則觀諸相非相。

或以在塵勞不易作觀為疑。請就上海言之。吾人終日所聞者，車聲，人聲，種種喧擾聲，須知此等聲皆起滅不停；此等熙來攘往之眾生，皆忙於衣食，不由自主。然此實非車聲，人聲，種種喧擾聲，乃無常苦空無我之聲，當體即空。然明明是聲，而如此作觀，則不著有，不著空，乃是般若波羅蜜多之聲。故經文無論何句皆可作觀，行住坐臥不離這個則受用無窮。如此依文字起觀照，先須我去讀經，是經轉我。至於作觀，則是我轉經。經轉我，則以經轉移凡情。我轉經，更為重要功夫。此科經文，是說明上文之所以然，即降伏其心應無所住等之總結。故依此文觀照，與觀照上文無異。

凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來，見如來即見性，見性即不住相之所以然。見性見得一分，即初地菩薩，即不退轉於阿耨多羅三藐三菩提心；見得究竟，即成佛，即上文福德不可思量之所以然。成佛見性，法身顯

現，徧滿虛空，即上文用虛空作比喻之所以然。

須知本經說來說去皆說無住。前文不住於相，即釋應無所住，因此一開口，先說降伏其心，所有一切眾生，皆令入無餘涅槃而滅度之，即教吾人不住。滅度無量眾生成佛，指示吾人發心之法門。實無眾生得滅度者，又將此法掃卻，此即指示吾人不住法相。後說菩薩應無所住，亦教人不住法相。行於布施，教人不住非法相。雖復說但應如所教住，意思仍是教人住於無住。即古德所說但求妄息，莫更覓真。真即真心，又即真如，應者如如平等也，何以如如平等？性體本如此。有此性體，即能現相。故證得者不可存此真心。若一覓真即是六七識，即成為妄。古德謂之執異，執異即判真妄為二，不是平等，故說應如我所教住以降伏妄心。凡夫均是妄心，必妄心分分除，真心方分分現，但求妄息，莫更覓真，即此意也。

凡所有相皆是虛妄，一住即妄。故前文開口即言降伏不言住，何以又說若見諸相非相則見如來，此是說不住之益。倘能見諸相非相，即見得真性。此即上文不說住而說降伏，但應如所教住之總結。於此可知金剛經行文如天馬行空，而說理則細針密縷，處處開，處處結。讀此科文，如奇峯突起，看似與上

文不接，實為上文之總結。正如重山疊水，層層包裹，處處有來龍去脈，處處有結穴也。就文字說，一面說，一面掃，正是不住法相，不住非法相，真足當文字般若。讀此經，講此經時，在前文須將後文攝入，在後文應回顧前文。如凡所有相皆是虛妄，即與下文若以色見我，以音聲求我，四句偈相照應。若見諸相非相則見如來，與下文於法不說斷滅相，亦息息相通。

（案此下一段文，是江老居士親筆。）

更明所以一科，有四要義：

（一）上來但以虛空喻福德不可思量，釋明應不住相行施之故。此中更明若不住相，則能見如來性體，此福德之所以如虛空不可思量也。

（二）上來說不住相，防不了者疑為滅相。此中更明是不取著，并非斷（校斷．舊版無。據原稿補。）滅其相，所謂若見諸相非相即見如來。此是不住相之所以也。

（三）上來說因行，應不住相，防疑不但一切眾生皆有苦果之四大五蘊身相，即世尊極果亦現丈六八尺三十二身相，云何不住。（古人但舉如來果德之身

相言。今謂亦可通於一切眾生，於義較圓。因下文明言凡所有相故。又向後更有可以三十二相見如來否之問，乃是專指果德故。）今明其皆不可住。約果德說，住則不能見如來。約苦果說，住則不能見本具之如來藏矣。此是但應如所教住，亦即應不住相之所以也。

（四）小乘性相不融，既以音聲色相為佛，其自修又取墮著無為。今明供佛（校 供佛・舊版無，原稿有。）須不著色相而見如來，自修亦不應偏空，但不著相，則色即是空，相即是性，性相圓融，無礙自在。此正世尊說般若法，今得回小向大之所以也。

（辛）次，生信。分四：（壬）初，揀示根機；次，明其福德；三，結顯中道；四，問釋證成。

（壬）初，又二：（癸）初，問；次，答。

（癸）初，問。

二四 **須菩提白佛言。世尊。頗有眾生。得聞如是言說章句。生實信不。**

補 本經凡安須菩提白佛言者，是鄭重其事，以所言皆最要緊之道理也。頗，多也。如是，指上文明示一科而言。言說，即上文所說之法。章句，非一章一句之謂。羅什大師，隨順此方成語，漢人治經之解說，多稱章句。此二字，指

上文所說之道理而言。實信，非悠悠泛泛之信，即能了解如是言說章句之真實義也。須菩提此問，重在實信，即開示吾人對如此言說章句，必生真實信方可。上來世尊所說，甚深甚深，一切眾生，聞者當然生信。然能生實信者，多耶否耶？恐怕不多。蓋道理如此之深，生實信者非上根利智不辦，然此等根器是不多見。究竟須上根利智耶？抑不必上根利智耶？

（癸）次，答。又二：（子）初，揀能信之機；次，示夙根之厚。

（子）初，揀能信之機。

二五 **佛告須菩提。莫作是說。如來滅後．後五百歲．有持戒修福者。於此章句．能生信心．以此為實。**

補 結經者安佛告須菩提，示所言重要之意。莫作是說一語，世尊直堵塞須菩提之口，令其不可作是說。不但現在大眾能生實信，即如來滅度以後，至後五百年，有能持戒修福者，即於此章句，能生信心，即以此章句為真實義也。惟持戒修福之兩種人，於此章句，能生信心，其他即不能。以此之此，亦指言說章句。為實者，言能明瞭此經道理，從此用功，所以能生信心，全恃以此為實。古來許多大文人，看過三藏不止一編，問其修行則毫無，即坐

不以此為實之病。以此為實，正答須菩提生實信不之問。

須菩提之問，一是令人須生實信；一是慮甚深之理，非大根器不能實信，用意亦是。佛何以堵塞其口？此含有三要義，從下文可以看出。

（一）是不可輕視眾生，後五百歲，尚有其人，何況現在。

（二）不可阻人善念，使生退屈心，觀下文於無量千萬佛所種諸善根可知。

（三）不必上根利智，祇須持戒修福之兩種人便能生信。

一二兩義，即從第三義生出。蓋持戒修福之兩種人，智慧均不見高也。持戒修福，皆求福報者，彼對甚深法門，原有退縮之意。故佛戒以莫作是說。

以上尚是淺言之，其中更含有深意。莫作是說一語，正對宏揚大乘佛法之人而言，不但對當時，并對後來宏揚大乘佛法之人而言。不但戒須菩提不可作是說，現在吾人亦不可作是說。佛之本意，是要竭力宏揚般若法門。本經是須菩提啓請，前八會彼尚代佛宣說，可見須菩提是宏揚般若之人。下文屢說有能受持讀誦，為他人說。佛之希望宏揚般若於此可見。倘作是說，豈宏揚之本意耶？

然宏揚般若，正是不易。如我國自宋以來古德，見般若法門難修，多不願講。以為眾生業深障重，種種著相，不易領會。又恐人聞此法門，反墮偏空，甚至成惡取空，不如不講。世尊早見及此，故以莫作是說為戒。

講般若所以反墮偏空等病，乃是講者不善宏揚，非聞者之過。須知般若正是佛種，本經云：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出。苟不講，則般若道理永不能明，豈非斷佛種耶！故不得不竭力宏揚，下文所以有荷擔如來三藐三菩提之語也。

近代大德，多不講般若，而講三諦圓融，實不易了解。佛言三諦，在法華會上，正在宣說般若之後。故佛預戒莫作是說，要須菩提宏揚此法門。意謂汝不宏揚，如何能令人了解，生實信？汝但慮及眾生不易生信，而忘卻宏揚般若之大事，其奚可哉。不但此也，汝不宏揚，即阻人善念，故宜竭力宏揚。然宏揚如不慎重，卻又不可。

佛講般若，已是晚年。初成道時，先說華嚴。蓋賢劫之中，釋迦牟尼已是第四佛，去佛久遠，不能不將佛境界完全說出。然即回頭講阿含，是令人躬行實踐。迨人根漸熟，即講方等，將大乘之理說明，令人回小向大。繼此方講般

若，可見此法門須慎重。既要宏揚，又要慎重，故必揀擇持戒修福之根基。佛意謂汝恐人不易生實信，又慮生實信者不多，祇須依我所說宏揚，從實踐上用功，則聽者不致貽誤。但看宏揚者之方法如何，何慮聞者不生實信耶！莫作是說一句最要緊，盡未來際之宏揚佛法者皆當如此。

如來滅後，滅即滅度。滅度有二義：根本義，即指不生滅之心。所謂生滅滅已，寂滅現前，名之曰涅槃；後來借用，凡一切佛菩薩圓寂亦名入滅。滅後者，指佛之一切生滅相既滅之後也，當是應化身滅。如來是法身，何故說滅？此有精奧之道理，佛要吾人了解，特說如來滅者，有三要義：

（一）報身應化身皆是相，滅者是報身應身之滅。如世尊之穿衣吃飯，示現凡夫相之滅，是應化身滅也。報身亦從法身顯現，既有顯現，亦即有滅。此不說應身報身滅者，即明示如來不復再現應身報身，要吾人警覺。須知如來所顯之應身報身，尚是生滅，所謂凡所有相，皆是虛妄，何況吾人之臭皮囊乎！又吾人身相，生不知其所以生，滅不知其所以滅，完全為業力所牽，自己不能作主。佛則不然。雖應身報身是生滅，然如來自己作主，要生即生，要滅即滅。吾人皆有如來藏，應從速回到本來面目。

（二）證得本性名如來。然法身無相，如何可見？可見者即相，即菩薩所見，不過法身所現起之報身；凡夫所見，是法身所現起之應化身。然倘能見應身報身之非相者，則見如來。故要見性，即從非相而見，不可入於斷滅。故警告吾人，見如來已不容易，須勇猛精進，以證得之。吾人要見如來當從性上求。說到性，則我與如來，自他不二，能在自己性體上理會一些，即是見如來之機。

（三）如來之報身應身，還是入滅，還是相。但不是永遠滅，還要示現。須知報身應身仍是法身之影子。吾人知法身不滅。即報身應身，又有示現之機會。古來有見丈六金身者。有勇猛精進，如羅漢之見千尺佛身者。有見如須彌山之大身者，即菩薩所見之報身。又如智者大師注法華經畢，親見靈山會上，儼然未散，皆此證也。

故第一義，說如來不再示現報身應身，令吾人警覺。第二義，令人知要見如來，須在自身上用功。第三義，說如來不滅，祇要用功，尚能見到。

後五百歲句，自來有三種解釋。

（一）以後對如來滅後之講，即指如來滅後之五百年。

（二）以如來滅後第一五百年為前，第二五百年為中，第三五百年為後。

（三）說如來滅後第五個五百年。蓋正法像法各一千年，末法一萬年，此正指末世之初五百年。

如來滅後正法千年，初五百年，解脫堅固。次五百年，禪定堅固。所謂解脫，即證得般若波羅蜜，度一切苦厄。堅固者，眾生根器堅固也。次五百年，根器稍差，然能住於禪定。此解脫與禪定，正是定慧，故稱正法。

像法千年之初五百年，雖亦有解脫禪定者，然已甚少，專事講理，不重實行，故云多聞堅固。須知看經重在作觀，徒事多聞，如數他家寶，自家無半點分，又名說食不飽。世尊對阿難說，多劫以前，與我同修，至今仍為佛之侍者，其病即在專務多聞。次五百年，雖多聞者亦少，眾生衹知修寺造塔，故云塔寺堅固。此一千年，佛法形式尚是，已失佛之本意，不過相像而已，故稱像法。

至末法之初五百年，佛法更衰，眾生衹知鬬爭，即新名詞所說之奮鬬。印度佛法之早滅，其原因在像法時已多鬬爭。我國亦然，在唐朝中葉，禪宗淨宗相宗，均起門戶之爭。故云鬬爭堅固。本經後五百歲，正指此時。現在則又在末法之更後五百年矣。故佛說此時若有人能看經，是真不可多得者也。

以此為實，正是能持戒修福者，此有四義。

（一）般若是正智慧，慧由定生，定由戒生。故欲起般若正智，須從戒用功，否則末由生定生智。凡夫能持戒方能離外染，如不持戒，則心不清淨，不能攝心一處，不能作觀，如何能生般若。倘不由持戒而欲生智，則墮入惡取空，亦不可知。故福慧雙修，如車兩輪缺一不可，修行者能如此方能成兩足尊，且兩者須平等不可輕重。有人說祇要智慧，殊不知重慧輕福即缺少大悲，不萬萬可，故諸佛教人發大悲心。本經開口即說布施，足見修慧不能不修福。若不修福則與眾生無緣，不但無緣，即修行者之相好亦不能具足。宏揚佛法者，相好亦關重要，故佛經中處處說佛菩薩之相好。羅漢之相，即不如佛，此有道理。前說證得體後要現相，均為眾生，眾生見相好者，易於親近也。般若法門是令人成佛，持戒修福是成佛根基。

（二）須知持戒之人必少欲知足，貪欲較少，此類人修般若方不出毛病。蓋修般若須離相，貪欲多者決不能離也。修福者必深信因果，世人要得名利，依照世法去求；此類人則照佛法去求，故深信因果者，決不致偏於斷滅

相。不住於相，則持戒者最宜；不入斷滅相，則修福者最宜。如貪欲多者，一聞般若，毛病甚多。有曲解不住相，以為為惡不妨，放言高論無所不為反自以為深得般若之理，甚至殺生淫亂，而皆以為不住相。故佛不取此類人，必揀少欲知足之人。

（三）前文說發心行般若，應行布施。布施即捨，此兩種人即能捨者。持戒能捨於世間之欲，修福則捨自己之財產精神，以為財、法、無畏、施之於人，此正合般若道理。

（四）修此法門，宜先將非法相一門堵塞，持戒修福正是堵塞非法相。祇要再在法相上，久久觀照，於法相不取著，即可成就。故佛揀此兩種人，可見持戒修福，無異於正指學般若法門之人。又即是對吾人言，若要學般若，須諸惡莫作、眾善奉行。不作惡是戒，行善是福，切實履行，將基礎築固方可。此兩種人，是謹小慎微，能放捨一切，否則不能入般若。能生信心者，以信為入道之門也。必如此實行，方能入門，否則單是講說，不能入門。

有人說持戒修福是修般若之根本。先堵住偏空，此固然矣，然尚有疑。經

中明明說以此為實，此兩種人畢竟智識不足，何能明了本經之真實要義耶？此有緊要道理在，何以故？蒙佛加被故。此類人是佛所揀定之根機，若能依佛說持戒修福而行，必蒙佛加被，即能以此為實。學佛者定須行住坐臥，時時刻刻，求三寶加被。無論修何門功夫均如此。即講經時亦須將平時知見拋開，求三寶加被。若離此觀念即是未起信心。即如念佛，於念時，非將平時知見一切拋棄，心中一無所有，專意求彌陀加被不可。

然又有人說，如此則學愚夫愚婦即可，何以佛又說須讀誦大乘經典耶？此有二義。（一）明瞭經典則功夫加勝。將道理蘊於八識田中，一旦相應，則三明六通能一時發生。（二）果真能信，應學愚夫愚婦之信心堅定。無奈世間中等人多，不肯自居於愚，故定須令之明理。

古德著書，開端多有求三寶加被之語。大菩薩作論，論前亦有承佛威神力故。此是真實不虛，非依賴性，亦非迷信。倘無此等觀念，則有一我見存在將自己性靈障住，著書作論如何能澈底？故非將我見完全拋開不可。世間法如孔子，動輒歸之於天，亦得此意。漢以後學者，即不之知。

（子）次，示夙根之厚。

二六

當知是人．不於一佛二佛三四五佛而種善根。已於無量千萬佛所．種諸善根。

[補]上科持戒修福至以此為實，此科正為之作注解。是人即指持戒修福者，指明是人，不說人等。可見持戒修福，雖說兩事實是一事，二者均不可缺。一佛至二佛時間已極長遠，不知多少劫數，何況三四五佛。可見是人善根種得極遠，而世尊又說尚不止此，已於千萬佛所種諸善根。且千萬之上再加無量二字，則時間乃是不可說不可說之長遠。是人不但修一善，并修諸善，諸善指六度萬行而言，可見是人於般若已修得極其長遠矣。種根，正對持戒修福言。是人種根已極深，是諸善合成之根，真所謂難能可貴。

世尊於過去無量之事均悉知之，此說是真實不虛。就吾人凡夫眼光觀之，是人持戒修福已合道妙，何以故？上文世尊對須菩提一開口，即說所有一切眾生之類，皆令入無餘涅槃而滅度之，如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者，是發大心，先應度生，即不落空，次實無眾生得度，不住於相；次說大行，應無所住，先說不住相，次說行於布施，倘住而不行，即是落空。此二段文，世尊叮嚀告誡，必不落空，方可發心修行。是人下手即持戒修福，豈非

與世尊所說先不落空暗合乎。

又發起序中，世尊欲說般若，先示現凡夫，著衣持鉢等即持戒；又令眾生生慚愧心，即修福。是人持戒修福，豈非又與世尊本意暗合乎？可見非久遠以來種善根者，不能如此暗合道妙也。觀世尊語氣，似乎是極力讚歎是人，其實是鼓勵吾人，使聞此言說章句者，即當實行，故對須菩提有莫作是說之誡詞。以為若如須菩提之說，後之人必以般若為難修，寖至高推聖境。其實不難，即在持戒修福下手。此是世尊之大慈大悲。須菩提豈不知發心修行，須不落空，不過代眾生請問耳，亦是大慈大悲也。

吾儕苦惱眾生，如今得聞此言說章句亦是希有，亦是無量千萬佛所種諸善根者。倘不如此，則於甚深微妙之般若不可得聞，即聞亦等於不聞。吾儕已在又後之五百歲中，鬬爭更為堅固，竟能來此地讀誦受持，必是不願競爭少欲知足，有持戒之資格者。如此吾儕即不宜妄自菲薄。已持戒者，更宜用功，再求堅固；未持戒者，應照佛說去持，則諸佛必大歡喜。以為種得善根，於此發芽。吾儕有此資格，又有世尊加被，可不自勉乎？

以此為實。既明真實義，又能修行。六度之中，無論何度皆歸於修福。布

施不必定要破產，但量力捨少數財，與人有益，即是財施。為人說法或送人經典即法施，並非難事。又勸人學佛，必勸之持戒修福，見不持戒者更要勸。又見已持戒尚未知般若者，更要勸之使明般若。此福德之大，不可思量，何以故？以是紹隆佛種故。又要勸人從速修習淨土，求生西方。須知般若與淨土關係至深。

前說學般若者須先不住相，不住相方能就文字般若起觀照，觀照功深，而現實相般若，此即是性。修行下手先觀照，最後要現實相，此甚不容易。在娑婆世界中，種種惡誘，如何能即現實相。故大菩薩修行，發願修三阿僧祇劫，不知經過多少輪迴。是人善根固厚，然至千萬佛無量劫之長時間，尚是能生信心，可見業障深重，故必發願求生西方方可。

又如上文發大心，所有一切眾生之類，皆令入無餘涅槃而滅度之。此等度生，上至非非想天，下至地獄。吾人即發此大心，如何能去度？此實令吾人先觀照緣生平等之理。若欲滿願，非先證性不可。欲證性，不可不先求生西方。故生西不是為自了，原為度眾生，方與彌陀本願相合，為滿大願，可證性故。故普賢行願品說，虛空無盡，世界無盡，眾生無盡，我願無盡。此非與本經廣度

眾生之願完全相同耶？可見般若法門與淨土法門是一非二。必有此大願，彌陀方來接引，往生不為自了。有往生法門方能成就般若法門。

是人持戒修福，亦極不容易，已親近過許多佛，但種善根。可見成就般若法門應親近彌陀，實相般若方能現前。永明禪師云：但得見彌陀，何愁不開悟。故學般若者須速修念佛法門，修淨土者亦須速修般若法門。如不明瞭此第一義，徒念佛者，恐祇生下品。故提倡淨土法門者，不可僅說念佛為止。須知修淨土正為滿大願，僅僅念佛下生，不能滿也。永明禪師之「無禪有淨土，萬修萬人去，但得見彌陀，何愁不開悟」此偈祇可勸愚人，不可勸利根人。世人忽略得見句，祇注意萬修萬人去句，以為不必依照十六觀經之修觀，此是錯誤。觀經明第一義，正是般若，若祇生下品，不能見佛也。

（壬）次，明其福德。分二：（癸）初，正明其福；次，釋顯其故。

（癸）初，正明其福。

二七 **聞是章句。乃至一念生淨信者。須菩提。如來悉知悉見。是諸眾生。得如是無量福德。**

補聞是章句，是指定持戒修福之人。此聞字與上文得聞如是言說章句之聞字相應。聞得如是言說章句，以此為實，方能生信。淨信二字，正指實信。何謂淨？即後文之信心清淨則生實相。是人切實用功觀照，久久如此修行，一點不著，淨信即生，亦即實相。此淨字非對染而言，是絕對之淨。空有二邊皆不著，故是實相。乃至者，超略之詞。生淨信，有淨念相繼者，有多念者。最少限度，是一念生淨信，不能多念，亦不能念念相繼。此乃至二字，包括許多功夫不同之人，故下文稱是諸眾生，然無論功夫淺深，如來悉知悉見。一念，即起心動念。生者，即龍樹所說一切法不生而般若生。可見非十分用功不能得生。且一念相應，即淨念相繼之根，淨念相繼即從一念相應而來。此一念清淨，無人得知，惟有如來能知能見，蓋淨心是無相，非肉眼天眼所可見也。然此說尚非根本義。須知此句，正是生淨信之注解。如來是法身，是人一念相應，即與如來心心相印，光光相照。故如來悉知，是性中知，正是悟徹佛性。如來悉見，是性光照，正是初開佛眼。此功夫是了不得，故古人云：一念相應一念是佛，既是佛，福德詎可思量耶！

此二小科，正為能生信心以此為實作注解。當知是人起，至已於無量千萬

佛所種諸善根，是說明持戒修福之因。聞是章句起，至得如是無量福德，是說明持戒修福之果。世尊極力讚歎是人，正是鼓勵吾人，發無上心，發大願，起大行，而得無量福德。

又須菩提莫作是說起，至得如是無量福德，正為前明示科應如是降伏其心至則見如來作注解。上文是說其理，此則舉出是人以證實之。須知惟持戒修福之人，方能如是生信，如是生淨信，如是得無量福德。本經文義，處處相應，脈絡貫通如此。

（癸）次，釋顯其故。分二：（子）初，正釋；次，反顯。

（子）初，正釋。

二八 **何以故。是諸眾生．無復我相人相眾生相壽者相．無法相．亦無非法相。**

補 此是正面釋生信得福之故。何以能生淨信？何以能得無量福德？須是除卻分別心方可。分別既除，正信自現，即龍樹所說一切法不生惟般若生。是人雖未能般若完全現前，然已生淨信，與如來心心相印，光光相照，即得無量福德，此正不容易。由分別妄想既除，乃能無復我相人相眾生相壽者相。是諸眾生句，包括甚廣。上文一念生淨信者，指程度最低者言。尚有多念相應，淨念

相繼者，故云諸眾生。無復二字之復字應注意。言是人我執已空，不復再有。無法相二句，言是人無法執也。

四相由執我相而起。佛經說四相者，意義甚多，今舉其與本經契合者，有廣狹二義。

狹義，即指執五蘊色身，此即我相。凡夫同病此執，一切忘不了，不但現在，還計及未來，死後或升天，或升大梵天，所謂補特加羅，因此起種種妄想，相宗稱為徧計所執。未來與現在是對待的，在對待一方面看，是人相。由此身起盛衰苦樂種種等，是眾生相。再計五蘊色身，命根不斷，是壽者相。此皆就自己五蘊上種種計度分別者也。

廣義，計我種種分別。對待即人。不止一人，即眾生。此計相續不斷，即壽者。一起執著，即有能執所執，能即我，所即人。種種分別，即眾生相。能執所執不斷，即壽者相。

要知四相即從我見開出。開即四相，合即我相。世尊何以開出而說，有妙義在。我見即分別，執我即七識，起分別即六識，般若是正智，如要實相般若現前，非將六七識轉移不可。六七識轉，五識八識同轉，故世尊屢說四相。四

相空，即我執空，又名人空。

我相是從身上起執，法相是從法上起執。無法相，即法執空，亦名法空。非法即是無，即是空。亦無非法相，是空亦空，又名重空，又名俱空。般若顯三空之理，以遣執為主。人我空後，又執法空，還是不可，故必重重遣之，連空亦要空。古人稱為窮空到底，此與偏空大不同，故名勝義空，又名第一義空。

此釋上科已生淨信者，即能到三空。三空包含許多道理，其廣無量，其深無底，普賢行願所謂甚深教海也。依三空說無四相是我空，無法相是法空，無非法相是空空。其實即是除我法二執，無法相是空法執，無非法相亦是除法執。非法本無法，然卻執不得，一執亦成非法執。故無法相之法執空，是第一重。亦無非法相之執亦空，是第二重。二者合來，皆是法執。與上文四相，卻是我法二執對說。是人生淨信是我法二執俱遣。然我法二執由分別而起者，是粗執。尚有俱生我法二執，從起心動念而來之細執，此名隨眠，又名住地無明。是人但能除分別我法二執，未能除俱生我法二執也。

又含一種要義。分說是三空，合說是空我法二執。然又可以從空有二邊說，非法相是空，屬空邊。我、法可並說，屬有邊。是人生淨信，又能二邊不著。

有邊名俗諦，空邊名真諦。此中又含二諦。他經中佛說三諦，有第一義諦，般若遣執，祇說二諦。要知遮照同時，即合中道，說二諦，實含三諦也。遣二邊即雙遮，雙遮即雙照。還須遮照同時。是人尚未至此程度，僅能二邊不著，細玩經文可知。

凡佛之說，皆徹首徹尾，徹始徹終，不可忽看。即上文生淨信得無量福德亦有淺有深。總而言之，是人但除粗執，未除細執。佛故愈說愈深，以明是人除執尚是初步，更須加功。然是人至此卻不容易，祇一念相應已了不得。凡用功之人，常有此種境界，覺得心中空空洞洞，乾乾淨淨，有時至半月，或半年，皆是此種景象。須知此種功夫所差尚遠，不可自足。否則生二病：對於經義則以深為淺；對於自己卻又以淺為深，殊不知尚遠尚遠！如本經所指是人，分別我執已除，貪瞋癡雖未去盡，已經很薄，還須再加功。吾人用功，即可自己審量，究竟與經上所說合否。

說至此，因想古代有一段因緣。唐肅宗代宗父子，平定安祿山之亂，代宗極力宏揚佛法。密宗不空三藏，亦於是時來中國。佛教盛極一時。代宗有一日與宗國師談佛法，魚朝恩在旁，即攙問佛說一切眾生皆是佛，則無明如何而起？

國師即云：汝不配此問。朝恩慍甚。然代宗在座，不敢作聲，但怒形於色。宗國師即說：無明從此而起。

吾人於此，可以試驗。假如遇人來謗毀我，能否不生瞋？如遇色、聲、香、味、觸、法等，能否不起念？如遇貧乏時，今日飯亦無著，心中能否不愁？必行所無事，方可。否則即著我相、人相、眾生相、壽者相矣。但若空空洞洞，固亦甚好，然不止於此，應當去行布施，六度萬行，均要去做。若以空空洞洞了事，即著非法相。若自己有度生之心，即著法相。故知是人生淨信，除卻分別心，正是不易。所以如來悉知悉見，許其明同佛心，開了佛眼，得如是無量福德也。

此不但釋上科，又回應明示一大科，因前文未說明，此處乃點醒之。所有一切眾生之類，至我皆令入涅槃而滅度之，正合法相。實無眾生得滅度者，正合非法相。若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩，即是無復我相、人相、眾生相、壽者相。菩薩應無所住行於布施，即是捨，即破我，要吾人先空我相。不住於相，即不住種種相，即無法相。又以虛空四方上下為喻，即無非法相。若見諸相非相，則見如來，是二邊雙融。蓋但見諸相即著有，但見非

相即著空，見諸相非相，即二邊雙融，即無相無不相，得見實相，故云則見如來。見如來故得如是無量福德，即上文福德不可思量。佛意謂是人能明瞭我上文所說之法，持戒修福，能生淨信，且以此為實，當然無我等四相，得如是無量福德。亦是鼓勵吾人，欲修般若，應如是下手，不可落空，先將非法一面堵住，腳踏實地，躬行實踐。法相、非法相皆不著，是用功之要訣。

（以下皆江居士親筆。）

（子）次，反顯。

二九 **何以故。是諸眾生。若心取相。則為著我人眾生壽者。若取法相。即著我人眾生壽者。何以故。若取非法相。即著我人眾生壽者。**

上科名正釋者，是從正面釋明何以為淨信，及何以得無量福德，因其已見三空之理故也。無我人等相，人空也。（一名我執空。）無法相，法空也。（一名法執空。）無非法相，并空亦空也。（一名俱空。）是謂三空。由見三空，從此精進，淨念相繼，便證清淨法身，故曰得無量福德。

此一科名曰反顯者，是更從反面顯其必應三空之故，以明絲毫著相便是分

別心，便非清淨性。何以故？凡所有相，皆是虛妄故。所以著相便是逐妄，逐妄便迷卻真性。真性既迷，依然是起惑造業苦報輪迴的凡夫，何能得無量福德耶！

由此可知既已正釋，更加反顯的用意，無非欲令眾生速速覺悟，依此經無住之旨，一面勤行六度，一面觀照無相，發生淨信，以期證得三空性體，超凡入聖耳。此是必須反顯之總義。

然尚有別義，蓋防讀上文者起疑也。云何起疑？

（一）我人等相，從身見起。身為苦本，不應著相，其理易明。法則不然，自度度他，必有其法。如布施六度，豈不明明有法？有法便有其法之相。今云無法相。法而無相，是法亦在若有若無之間矣。然則法相云何可無耶？

（二）若有身見，勢必分別人我。一有分別，勢必造業受報。是故不應有身見，不應分別人我。而法本非身，其中那有人我？即令於法上起分別，那便是分別人我。至於非法二字，無異空之別名。既名空，那有相乎。然則何故將法與非法，與由身見而起之我人四相相提並論，一概云無耶？

為欲斷此種種疑故，所以須從反面加以顯明的說明也。

是諸眾生，即指上來生淨信，見三空的眾生。若心取相的心字，要緊。須知心本無相，相字不必專指色身言，乃偏指一切境界相也。心本無相，若有一種相，便取著了境界。若取著境界之相，豈不是已經迷了自己的心麼？這正是背覺合塵樣子，所以成為凡夫者。因此更須知取著境相，是誰取之乎？並非他人，我也。可見心若取相便成我相。而所取的相是由能取的我而有，猶之人相是由我相而生，故所取之境，便成人相。所取之相，疊起叢生，便成眾相。其相不斷，便成壽相。由是言之，無論取著何相，便有能取、所取，叢生不斷。故曰若心取相，則為著我人眾生壽者也。則為者，猶言便是，言一取便著了。所以若取法相，亦即著在我人眾壽四相之上。何云法不同身，其中無我耶！一取便有能所的分別，何得云法上分別，不是人我分別？

且由此可知上科所云無法相者，謂其不取著耳，非畢竟無法無相也。若畢竟無，是斷滅相矣！至若非法固是空之別名。空原非相。然既取之，便有能取之我，所取之人，叢生不斷，四相宛在。故曰若取非法相，即著我人眾生壽者。

嘗見一種刻本，不知被誰刪去若取非法相之上的何以故三字，以為本是一

直說下，義意明顯，有此三字，反令語氣曲折，其義不明。嘉慶間有一刻本，雖不敢徑刪，但注其下云：某某注釋及各正本，俱定為衍文云云。所云某某者，大都明清間人也。由此可證此經字句，多與古本不同者，雖不無傳抄之誤，亦實不免被淺見者妄加增刪，真是可歎。幸而近今經本，又經明眼人將此句補入，然偏遠處經本，尚有刪去此句者，萬不可從。

蓋用此三字，含有精意，關係緊要，萬不可少。有人云：是以「何以故」三字，跌起上義，使知若取非法，尚著四相，況取於法，此意尚淺。因若心取相則為云云，已釋明其故了，何必更須跌起。然則其意云何？蓋防不得意者，雖聞若取法相，即著我人眾壽，然尚未明何以方為不取，見地未真，或致誤取非法，而尚自以為是不取法也。因用「何以故」三字警問，使深思其故，不可誤會。即接云：若取非法相，即著我人眾生壽者。則知倘取非法，依然著相，無異乎取法者。將勿所謂不取法，并非畢竟不取耶？既非不取，而取又著相。可見不取者，乃令不取著相，會歸於性耳。此意云何？便是廣修六度萬行，而心中若無其事，湛然凝寂，不為所動。即此便是不取法相的真實義。如此而行，既不著法，亦不著非法。便是二邊不著，合乎中道矣。然則有此何以故一句，

下文若取非法相兩句，無異為上文若取法相兩句作了注解。說法之妙，如是如是。若刪去此三字，則語氣平列，便不能顯出此義矣。

須知有是即空而有，空非離有之空。故心經云：色即是空，空即是色。所以此經處處說不取著，卻處處說不斷滅。不斷滅之言，雖在最末後點出，其實開首所說，無不含有不應斷滅意在。如度生無度相，初不僅言實無眾生得滅度者一句也。應無所住行於布施，其意尤顯。而若見諸相非相，則見如來，更是結晶語。諸相非相，即明不取，取則只見相而不見性矣。惟其不取，故見相即非相，而會歸於如來藏性，故曰見如來也。總之，相原無過，過在於取耳。所以若捨相而取無相，捨無相而取能無之無，取便成相，便障自性。可知但能不取，雖有相而無妨；苟或有取，雖無相而成障。初何必滅相見性哉。

因是之故，所以獨揀持戒修福為能信機。蓋持戒修福，已不著空，以般若熏習之，慧解一開，於法不執。自然能不著有，而又不復著空，易合中道。視彼狂慧，相去天壤。故經論有言，寧可著有如須彌山，不可著空如芥子許。此明著有者易為功，著空者難施救耳。此中取字，正與下文捨字緊對。此中是明不取法者，非謂可取非法也。（約意言之。）下文則明法應捨者，非謂非法不應捨

也。上下語意正同，皆含有不可離有談空意。總之，二邊皆不應取，即皆應捨。故下文即結以是故不應取法，不應取非法，仍指歸中道也。

又用此「何以故」三字，更有一義。因上科無復我相乃至亦無非法相，是一直說下以明三空，已如前說。此科於若取法若取非法之間，用「何以故」隔開者，便是別明空有二邊不著義，以引起下文是故兩句也。若心取相兩句，本是總論。不可取相，即謂兼指身相。而身相屬有邊，與法相同。非法相則屬空邊。其間若不隔開，而仍如前一直說下，則此義不顯。而下文是故二字，便無著落，而承接不上矣。足見秦譯之妙。

（壬）三，結顯中道。分二：（癸）初，以雙離結成；次，引筏喻顯義。

（癸）初，以雙離結成。

是故不應取法，不應取非法。[三十]

是故之故，正承上文。因若取法非法相，即著我人眾壽，故兩邊皆不應取也。亦與上無復云云相應。以不取則無相，無相方生淨信，為如來知見，得無量福德耳。總之，佛之言此，正示以下手方法，先令二邊不取，漸能空相，心地清淨。由是而信而解而行，至於究竟，亦不過兩邊不著耳。蓋由觀照般若證

實相般若，實相者，無相無不相，非兩邊不著乎？此之謂因賅果海，果徹因源。

（癸）次，引筏喻顯義。

以是義故．如來常說．汝等比丘．知我說法如筏喻者。法尚應捨．何況非法。[三一]

以是之是，正承上文不應取法兩句，亦遠與無法相以下諸句相呼應。筏喻者，如來常說之法也。蓋說船筏原為過渡，既渡則捨筏。以喻佛法為度生死，生死未度，不可無法。既達彼岸，法亦無用，此以示法不可執之意。蓋阿含經中為弟子等常說者也。

法尚應捨句，即躡筏喻來。亦兼指上文不應取法，即以引起下文何況非法。何況非法者，明其非法更應捨也。捨即不取，然捨意更深，不但不取而已，前已取者今亦須捨。究竟言之，即不取二字亦應捨也。

所以引常說之筏喻者，一面用今義顯常說，復一面借常說顯今義也。蓋謂以此法與非法皆不應取之義，所以如來常為比丘說的筏喻，雖只說了捨法，須知是連非法一併捨的。何以故？法尚應捨，何況非法，其更應捨也，何待言哉。

此顯無小非大，是法平等，即是用今義顯常說也。且以顯明今義之兩邊不取，語雖平列，須知非法更應不取，方不致於著空，此是借常說顯今義也。

此段經文，義蘊深微，不止如上所說。當知今義與常說，有最衝突的一點必應了然者，蓋常說是令法不需要了，則捨。而今為初發大心者說，乃是令於正需要時捨法是也。

有此大衝突，世尊防人執常說疑今義，或執今義疑常說，故萬不能不引來，使學人因之洞明雖異而實同耳。

其疑云何？疑云：正需要時捨法，法捨豈非無法，無法將何以度？這不與常說相反了麼？乃又言，不應取非法，究竟有法乎？無法乎？未度者，需要法乎？不需要法乎？

當知今說之義，乃是有無二邊俱不可著，所謂中道第一義。當知二邊不著，便是二邊雙照。二邊不著固無所謂有法，而二邊雙照則亦無所謂無法。且不著便是雙照。可知正當無所謂有時，即復無所謂無。正當無所謂無時，何妨無所謂有。汝思之，深思之，究竟有法乎？無法乎？抑有即無，無即有乎？知此則知今義與常說，雖異實同矣。

雖然，佛引筏喻，專為常說今義的異同釋疑乎？非也。其深意所在，實為防人執今義疑今義。其疑云何？諸君看出了麼？請看是故不應取法兩句，雖是結束上文，而與上文所說大有淺深。世尊恐人不明，生出障礙，所以引常說筏喻來顯明耳。不然，是故兩句已結束了，原可不必又引筏喻也。至於上面所說的二邊不著云云，乃至究竟有法乎、無法乎一段。正是借常說顯今義，以免於今義之淺深起疑生障耳。然則當先明其淺深何在？

請看第一段說的，無復我相乃至亦無非法相，是說的無相。第二段，若心取相乃至若取非法相等，亦是說的不取相。至第三段，是故兩句，乃是法與非法，一併不取，不止是不取相。此即與前兩段，大大不同的所在，防人起疑生障者，正在於此。

你看第一段說了無相，因欲斷人法相不可無，及非法本無相之疑。故說第二段取則著相，使知所謂無者，乃是令人不取，并非無法無相。且既取，便有相，故非法相亦不應取。復點醒不取法相，是以不取非法相為界限。俾得明了不是絕對不取法，乃是雖取六度等法修行，而心無其相。然後學人纔不致於或偏空或偏有，纔有正確的下手處。

須知般若妙法，下手便應徹底。云何徹底？直須法與非法，影子也不留纔對。蓋名曰法相、非法相，可知其是法之相，是非法之相。若取法、取非法，取則有相，尚得曰不取相乎？所以前後所說理原一致，但語有淺深次第耳。所以必須說第三段是故兩句，應當如是徹底不取方為不取相。然後因心清淨纔能證入清淨法身之果。

問：如此說來，法是應捨的了。且又說了一句不應取非法，我也明了，這亦是用來為不應取法作界限的，使知法雖不取，斷不可取了非法。但是如此一說，即依六度法修行而心無其相的辦法，便不能適用了。何以故？此中不是說不取法相，明明說不應取法故。然則從何措手耶？答：世尊正為此故，所以要說第四句，顯明出一個絕妙的辦法也。

你看第四段中兩句要緊的話，「法尚應捨，何況非法。」這兩句，無異於為是故兩句作注解的。這正是指示學人曰：我不是叫你單不取法，是叫你連非法一起不取的啊。止不取法，那就變成無法，無法云何修行得度？若法與非法，一齊不取，這就是妙法啊。蓋引筏喻來說者，因筏喻即是法也。所以一方面便是叫人領會常說之捨法，是連捨非法在內的。使知一併捨卻，便是如來常說的

筏喻之法。則今明明說是法與非法一齊不取，豈非即是所說之法乎？而一方面，又是叫人領會常說的筏喻，是說未度時不可無法，已度則捨之，使知今尚未度，何可無法，便不致誤會不應取法是無法。況明明又說不應取非法，則更足證明法與非法一齊不取，正是開示我們的妙法了。所以引筏喻者，正為顯此。

問：如何一齊不取，正是妙法。這又把人弄糊塗了，如何便是妙法呢？當知第一義中，法與非法本不可說。且無所謂生死，無所謂涅槃，更無所謂度。即二邊不著，二邊雙照，皆成剩語。直須剷絕情識，斬斷葛藤。正當剷絕斬斷時，囫的一聲，直下言語道斷，心行處滅。則生滅滅已，便徧虛空皆成不動道場，徧虛空皆是淨光明網，便與十方諸佛覿面了也。至此雖曰無所謂度，卻已飛行絕跡的如是而度了。然後恍然即此無所謂度一句，亦是引人得度的妙法。敢問這剷絕斬斷的工夫，雖欲不謂之法，何可得乎？而法非法皆不取，非即剷絕斬斷乎？兩邊逼得緊緊的，起心動念，非著此即著彼，直使分別妄想無存身處，譬如剿匪，兩面包抄，逼得匪無立足點，自然降伏矣。此是快刀斬亂麻的手段，故曰剷絕情識，斬斷葛藤。這正是龍樹菩薩說的一切法不生而般若生。般若正宗是無住，而兩邊不取，即是無住的鐵板注腳，即此便是無上甚深微妙

法，即經中所謂阿耨菩提法也。以此為本修因故，證阿耨菩提果。當可恍然，正與筏喻一樣。不是無法可度，更不是末度捨法矣。汝乃疑將云何度？究竟度時有法無法？豈非夢囈。

問：佛何不說明不取便是法，而使人自領耶？答：此亦具有深旨。

（一）不取本不是法，無以名之，假名為無法之法耳。如布施般若等，皆是假名，無以名之，姑名為法，豈實有其物乎。世出世法，莫不皆然。

（二）正為眾生處處著，故說兩邊不取以治其病，倘以為此即妙法便又住著了，此又不說明之苦心也。然世尊猶恐學人起心動念，不知不覺住著於此而起分別，則無明猶在，更須遣除。所以又說第二周（即後半部。）者，正為此事也。

（三）雖不說明，防人徬徨無措，故引筏喻透些消息，俾真修者亦得藉以自領。當知凡事由自己領悟得來者有受用。何則？當其領悟時，即其得受用時也，比從外面由見聞得來的有益。所以古德說法，每不盡情吐露者因此，蓋防塞人悟門也。

鄙人今番講出，未免有違古訓，深知罪過，然不得不講者，亦有區區微意。因佛法久衰，一般人怕聞般若，一般談般若的往往走入歧途，而諸君又如此熱心求法，若絕對不與稍稍點醒，亦復不能啓人的真實悟門。且更有所恃而不恐者，有後半部經，很深切的對治此病，不必怕其聞而住之矣。（且先在此處點醒，說至後半部方有張本。此下應勸一座不可缺席，以免前後不接。）

說至此處，還有一事不能不供獻。凡欲領悟經中的真實之義，惟在至誠恭敬的讀。讀熟了，常常觀照其一段兩段或一句兩句。觀照即是思惟，然此思惟與平常所謂研究大異其趣。平常的研究一種學問，是專以凡情推測，此則不然。雖亦不離文字，然切不可在文字上推敲，即推敲亦推敲不出。必須掃盡一切雜念，澄心靜慮的，將一個心，全注在其上。不在文字上推敲，便是不取法；卻將全神注在這經上，便是不取非法。這個便是修定。久而久之，忽於一念不生時，性光發現，經中真實道理，自然湧現。這個就是思惟修，纔是受持，纔能領悟。所以說領悟時即是得有受用時。讀經要這樣讀法，定慧二學便一齊修了。還要多多懺悔，求三寶加被。不然，恐或障重，不但不能領悟，即觀照亦做不好了。（此下須說兩邊不取，不是不行布施等度。）

問：兩邊不取，即是般若法門。則布施等法，將可不行乎？誤矣，不行布施等，是取非法矣。須知般若是布施五度之母，般若生則五度即隨之而益生，其行之也愈妙。以般若觀智行五度，則五度皆是波羅蜜矣。

凡舉一法，皆有四句差別。或曰有，或曰無（即是空），或曰亦有亦無，或曰非有非無。甚深般若，四句俱遣。所謂離四句，絕百非是也。（百非不外四句。）因自性清淨，不染纖塵，故應一切俱非。而此中四段，正是離四句也。

第一段是以無遣有。（著有則成凡夫，故須以無遣之。）第二段是說亦有亦無，以遣偏無。（行，六度法，存有也。心無其相，存無也。偏無，防墮斷滅。）第三段是說非有非無，以遣亦有亦無，因亦有亦無，不免存有二邊。故以二邊皆不應取，即是取有亦非、取無亦非，則二邊不致隔別而相融矣。至第四段，法尚應捨之法，指六度等法言。何況非法之非法，指非有非無之法言。蓋以一切法不生而般若生之義，所謂二邊不取，是貫徹到底。故正度時，先從亦有亦無入手，以達非有非無。既得滅度，則不但亦有亦無法捨了，當然并非有非無法一齊捨卻，方成諸法一如之如來。此固諸佛如來所常說也。如我世尊然，穿衣吃飯，示同凡夫，聲音相好，儼然具足。至此則生死涅槃二皆不住。有乎、無乎、亦有亦無

乎、非有非無乎，四句皆不可說矣。

不應取法，不應取非法兩句為最要語。上面諸說，皆是兩邊不取也。故此兩句無異為上文之結詞。筏喻一段，亦是顯明此兩句即是妙法，所謂阿耨菩提法也。(應詳說之)

如上說，法所謂無可說中方便而說的第一義悉檀也。此經所說皆第一義悉檀，故講者亦不得不如是而說。然佛圓音一演，無義不賅。無論作何種說，皆得。上說甚高，亦無妨依為人悉檀說之。為人者，對機是也，經云：此經為發大乘者說，為發最上乘者說。如是之機，所以為之頓說。如云：無我人四相，此說我空法，為度我執。又云：無法相，不應取法，法尚應捨。此說法空之法，為度法執也。又云：亦無非法相，不應取非法，何況非法。此說空空之法，為度空執也。說法甚多，云何疑其無法將云何度耶？須知是說無我人等相，非無我人等也。是說無法相，無非法相，非畢竟無法與非法也。總之，曰無，曰不取，曰捨，但為遣執，非捨其法。三執既遣，則三空齊朗，三障圓銷。方且生死涅槃兩皆不住，尚何此岸之不度，彼岸之不登乎？

更依對治悉檀說之。對治者，對症下藥醫其病也。經云：眾生病在處處著。

故佛對有說空，對空說有，無非為對眾生治其偏著之病。一有偏著，便與性體不應，便是背覺合塵，便致業障叢生，受苦無盡。故須對治也。

如此中云應捨法，復云更應捨非法。（捨即不取，亦即無相，取意而言，不盡依文。）則知所謂捨法者，乃捨其著有之病耳。又如既云捨非法，卻并云捨法，則知所謂捨非法者，亦捨其著空之病耳。病除，則有成妙有，空是真空。須知云妙有者，明其有而不有，故妙有即是真空。云真空者，明其空而不空，故真空即是妙有。

由是言之，可知下手便令二邊不取者，正為令得二邊雙照。雙照者，便是惺惺寂寂，寂寂惺惺，所謂寂照同時。同時者，即是寂而常照，照而常寂，便是寂照真如三昧，便是佛境界。到此地位，豈但滅煩惱障，亦滅所知障了。豈但度分段生死，亦度變易生死了。此之謂皆令入無餘涅槃而滅度之。可知此中所說皆是極圓極頓，直令成佛的無上妙法。無論修何行門，如能領會此中義意而行，成就必速且高。且其法直捷了當，說難亦並不難。諸位善知識，佛法難聞竟得聞，佛恩難報終須報，惟在吾人直下承當耳。

（壬）四，問釋證成。分三：（癸）初，舉如來果德問；次，以法不可執釋；三，引一切無為

證。

（癸）初，舉如來果德問。

三二 須菩提。於意云何。如來得阿耨多羅三藐三菩提耶。如來有所說法耶。

此問釋證成一段，又是釋明不應取兩句之所以然，（如何為兩邊不取？及為何須兩邊不取？）而舉果地證成因地，以明須因果一致也。故世尊舉極果問須菩提，釋明之後，復舉一切賢聖證也。一切賢聖，望極果為因，而望初發心人則為果也。（分三小段。）經中語句，往往言在此而意在彼，眼光四射，八面玲瓏。即如此中問語，觀兩耶字，明明言中含有無得無說，然而若曰無得說，則取非法了也，若曰有得說，又取法了也。今舉此問，即是試探聞法者，究竟於兩邊不取之真實義，能否領解耳。

補本經凡安「於意云何」四字，淺言之，則是試探聽法之人，對以上所說能否明瞭。深言之，即指示我們讀誦之人莫要錯會佛意，於以下所說之話要深深體會，方是正知正見，否則不合佛意。

佛問語稱如來，須菩提答中卻有一切賢聖，可見此不應取法，不應取非法，無論成賢成聖成如來，皆非從此法門不可。如來兩句，緊跟不應取法二句而來。

驟看之，得字似乎有得，有所說似乎有說。佛意明明謂如來對於他所說之法，心中有所說否。此法正指阿耨多羅三藐三菩提。如來為何說法，即為一切眾生證得無上菩提，方成如來，當然有得。問中兩耶字，表面是法，內中即含有非法在，蓋恐粗心者有所誤會，要須菩提來解釋。不但試探聽眾對於二邊不著之義能明與否，且指示我們用功非從二邊不著下手不可。

粗心者即疑佛在菩提樹下成道，豈不是得果？四十九年說法，豈不是法？如何叫我們初發心人不應取法？一經須菩提解釋：「世尊無得而得，無說而說。」此疑即解。進一層言，不說世尊得阿耨多羅三藐三菩提，亦不說佛，而說如來。如來是法身，是性德。佛性人人有之，特凡夫藏在無明㲉耳。故說此二句，是叫我們證性。性上豈有所得耶！豈有所說耶！

（癸）次，以法不可執釋。分二：（子）初，明無定法；次，釋應雙非。

（子）初，明無定法。

三三 **須菩提言。如我解佛所說義。無有定法。名阿耨多羅三藐三菩提。亦無有定法。如來可說。**

補此答極圓極妙。看似所答非所問。世尊就能得之人，能說之人，一邊問。長老卻就所得，所說，一邊答。問是一邊，答是一邊，最為圓妙。意謂你老人家問如來有所得有所說。我尚未成佛，那裏知道。故我不過就所說之法一邊，且依佛向來所說之義略解之。我尚未成佛，那裏知道。如此一來，佔住身分。我既未證得佛，當然不能知道。但就世尊教導之理去領會之，當不致誤也。長老此說，一方面為自己設想，一方面開示我們。世尊說此二句，極為緊要，應依照長老之旨，前去領會。

長老答中，不說如來而說佛，大有深意。蓋謂善男子、善女人等，欲證無上菩提，應依照已證得果位之佛去做也。無有定法，即法無有定。簡單言之，即法不可執著。亦無有定法即為法不可執作註解。

阿耨多羅三藐三菩提，尚無有一定之法可名，答上文所問之有所得有所說之意已明。法尚無定名，何況有得？更何況有所說？佛對發菩提心之善男子、善女人，何以不說無上菩提，而說應行於布施。可見一切法外，無有阿耨多羅三藐三菩提，故無有定法，說法皆是方便，故亦無定法可說。

（子）次，釋應雙非。

何以故。如來所說法。皆不可取。不可說。非法。非非法。[三四]

補雙非者，即非法、非非法，即雙離，亦即雙遮，謂皆非也。長老此數語，圓妙之極，可作種種解釋。佛經文句應作面面觀，佛自言我說法窮劫不盡，何況我們凡夫，可不從多方面去領會耶。無定法，亦無定法可說，即就上文阿耨多羅三藐三菩提悟得。長老自謂我何以悟得無定法，亦無定法可說耶。因為如來所說之法，即無上覺，即究竟覺。究竟覺即無念，何以故？經中說離微細念故，照見心性，名究竟覺，可見究竟覺即無念。無念如何可取，心中一動方可取故。能取所取，皆要不得，故云皆不可取。

世尊要指示我們修行，故旁敲側擊，勉強而說。而般若心性，離言說相，了無能說所說，故云皆不可說。我們若執為真有阿耨多羅三藐三菩提可證，是錯了，故云非法。然若執為沒有阿耨多羅三藐三菩提，那又錯了，故云非非法。

又如來所說法之法字，乃指一切法而言。蓋一切法，即阿耨多羅三藐三菩提也。如來所說法，叫我們不可取。然明明又說許多法，叫我們不可取非法。所以我們聽法的人，法與非法，皆不可取。是知說法之人，亦不得已而說，對機而說。既然法無有定，可見執法不是。但是明明說法，可見執非法亦不是。

非法非非法二句，正是不應取法不應取非法之註解。何以不應取法？因非法故；何以不應取非法？因非非法故。非法非非法，又可倒轉觀之，若云如來所說非法非非法，皆不可取，不可說。

長老謂亦無有定法如來可說。特提如來二字者，如來是法身。法身無相那有可說，含應化身有相可說之意，故云無有定法。無有定法者，既不可執定有法可說，亦不可執定無法可說之謂也。法身是性，性是大圓覺海，無量無邊。一切眾生及諸菩薩等，就性上說，皆是一真法界。故世尊之說法，自大圓覺海中自在流出。我們要證到大圓覺海，應先離心緣相，如何可取？又要離言說相，如何可說？離言說相，正是言語道斷；離心緣相，正是心行處滅。既然心行處滅，言語道斷，如何可去分別？故云非法、非非法。

前說無念，正要離分別心。故云不應取法，不應取非法。世尊證得法身如來。雖有所得，並無所得。雖有所說，並無所說。要雙照，先得雙離。世尊所問二語即含有此意。若謂法身尚有所得耶？法身尚有所說耶？如來之所以稱如來，是先離分別。汝等在因地修行，亦應先離分別，何可存有所得、有所說之見耶？

（癸）三，引一切無為證。

三五 **所以者何。一切賢聖，皆以無為法，而有差別。**

補 所以者何，即指出為何兩邊皆要非之所以然。一切賢聖皆用此雙非之法，我們凡夫何可不用。十住、十行、十回向、四加行，為賢；初地至等覺為聖；如來極聖，故云一切。無為即涅槃。涅槃，梵語具足曰般涅槃，譯為寂滅或不生不滅，羅什就中國舊名譯作無為。唐玄奘三藏不贊成用舊名，以舊名與梵語原意不盡同，故彼所譯名詞皆係新造，以免讀者誤會。此處無為，是不生不滅。與老子純順自然不造作之無為不同。用新譯固宜。但玄奘於不至誤會者，亦新造許多名詞，吾人亦不贊成。

無為者，指自性清淨之心，原來具足，無造作相。佛經上無修無證即指此而言。祇要把生滅心滅了，此寂滅即現前。至修行下手，即上文非法非非法，兩邊不取。必兩邊不取，將分別妄想除盡方可。故成賢成聖皆用此法。賢聖大有差別，望於如來是因地，望於凡夫即果位。又後後望於前前皆是果，前前望於後後皆是因，故云一切。賢聖由此無為取證，故云皆以。如來亦然。如來凡有所說皆依自證無為，不可謂其非法。然賢聖有差別，淺深地位不同，是知如

來凡有所說，皆隨順機宜，方便非真，不可謂其非非法。

世尊所說法，無淺非深，無深非淺。故教初下手者，即從不應取法、不應取非法用功。到感果時，功候極深，亦是此法。我們應在起心動念上下手，先觀無念。能在念一動時，便知道，立即返觀。即能照住，念即無，然此非用功久者不能。故初步須觀察，觀察不可不深思惟。深思惟，則觀此許多念頭從那裏起的？一觀即起無所起，本來虛妄；再起，再觀。反覆用功，即能照住，即能無念。此一科，達天法師判為生信，深為確當。蓋經文中能生信心，以此為實；及一念生淨信，明明講信也。如來依此法成如來，一切賢聖皆依此法而成，則我們非如此能生信心，以此為實不可。

（辛）三，校勝。分四：（壬）初，布施福多；次，信經殊勝；三，釋成經功；四，結歸離相。

（壬）初，又二：（癸）初，舉事設問；次，答釋所以。

（癸）初，舉事設問。

三六 **須菩提。於意云何。若人滿三千大千世界七寶。以用布施。是人所得福德。寧為多不。**

補校是比校，勝是殊勝。即就福德以智慧來比校。有人說，此經佛教人不

住相，又何以處處以福德比校？此有四種要義：

一、要人明瞭福慧應雙修。專修慧不修福，卻不可。假如講經說法，原為度生，而眾生偏不喜聽汝之說，即缺少福德之故，故福德甚要緊。福慧雙修，即是要人悲智具足。智即慧，悲即福。諸佛如來皆以大悲心為體。因於眾生而起大悲，故大乘佛法建立在眾生分上。觀普賢行願品，即知普賢之願是大悲所發。中有一段云：「或復有人，以深信心，於此大願，受持讀誦，乃至書寫一四句偈，速能滅除五無間業。」又說：「速得成就微妙色身，具三十二大丈夫相。」是知眾生如能圓滿普賢功德即能滅罪得福。而修普賢行願，先要發大悲心。故悲即是福。本經所說福德皆由大悲而發，並非令人求人天福報也。

二、福德如此重要，宜發大悲心。然若無智慧，則菩薩道不能行，故大智尤為重要。古人云：福慧二輪。可見如來必有兩輪方能行化。然兩輪之力如左右手，以右方為重。福德固要，而智慧尤要。故滿三千大千世界七寶布施，不如受持四句偈，為他人說也。

三、借此校勝即將前文收束。佛說法雖一往之談，中間必處處收束。此經校勝

處，即章句收束處。

四、本經校勝多次，每次必加勝，愈校愈勝。並非後文深於前文，相差如此之遠。乃就眾生而言，指其功行愈勝福德愈多也。

若者，設問之詞。不必真有此事此人。滿三千大千世界七寶布施，在經上，是大梵天王宿世因中即如此布施。不是一世，乃多生多世布施，積聚起來，有此之多。佛言倘若有此人，則當時並無此人可知。

佛經上說世界上極大之山，曰須彌山，亦稱須彌樓，譯言妙高。此山入海八萬由旬，出海八萬由旬，(一由旬合中國四十里）故極高。此山非土石所成，乃金銀瑠璃玻璨四寶所成，故曰妙。圍繞此山有大海，名香水海。周圍又有海有山，共七重，曰七香海，七金山。此外又有大海，曰鹹水海。外圍有大山，曰大鐵圍山。山外更有四大洲。四大洲之一即我們所居之南贍部洲。世人以地球之四洲，當佛經之四洲，誤也。此四大洲，亦稱四天下，在須彌山之半。欲天六重，與人道最近者，為四天王天。其宮殿即在須彌山半。四天王統領人道鬼道，稽察人間善惡，即其責任。其上為忉利天，此天亦不在虛空，即在須彌山頂。道教之玉皇，儒教之昊天上帝，即此天，自四天王以及六道，均歸此天

所管。再上四重天，即在虛空。

欲界以上之色界，有十八重天。分初禪，二禪，三禪，四禪。升此天者，不僅是福德，須具有定力。已無淫欲但尚有色質，故稱色界。升初禪者，不必修佛門之定，即外道之定亦能升此天，如道教之大羅天，亦是初禪，佛教之修定未出三界者亦寄於此天，故統名曰禪。初禪之大梵天王，其權高於釋提桓因。釋提管一四天下，大梵王則管三千大千世界。釋迦所化之娑婆世界，亦如此之大。每佛所管之世界均如是，不過有淨穢之不同。即極樂世界，亦如是之大。但其土是平，是七寶所成，與此土人心險惡所感之凹凸不平懸殊。眾生所修福德大即感七寶多。所修福德小即感七寶隱。此金銀瑠璃玻瓈琿璖瑪瑙赤珠，皆非現在人工所造。此人以滿三千大千世界七寶施給眾生亦非人力所及。寧為猶言可謂。世尊問語極其善巧。不但試探須菩提，并探我等，蓋恐我們誤會上文不住相之意，以為既不住相何必要福德。須知此人滿三千大千世界之布施，即是救度眾生。故祇可不住相，不可不行布施，否則即不是大悲心。

（癸）次，答釋所以。

三七 **須菩提言。甚多。世尊。何以故。是福德。即非福德性。是故如來說福德多。**

補此答意味深長。須菩提明瞭世尊之意，故云甚多。又恐人不了解前此明明說不住相，此忽云甚多，斤斤較量，豈非住相耶？何以故下，即自己釋明答曰甚多之所以然。

本經是名即非之文句頗多。此處乃是第一次見，故語意較詳。特舉出「性」字，使人了解以後凡說即非，皆指性言；是故說猶言是名，使人了解以後凡說是名，皆指相言。就相上說，名是名字相，言是言說相。凡物之大小、長短、高低、遠近、表裏，有對待者皆是相。相有變動，是虛妄。性則不動，是空寂。故就性上言，一切不可說。須菩提意謂若是福德之相可以說多，即非福德之性。若是福德之性，空空寂寂，即福德二字，亦安不上，那裏有多少可說。以下凡遇即非是名，皆如此解。

此處特加如來二字，如來是性體之稱。說福德多，是就相言。何故舉如來，此含要義。蓋性是裏，相是表。性是本，相是末。有裏方有表，有本方有末。意謂有如來之性，方有福德可說。若無性，則有何福德可言。是福德即非福德性，表面說是福德，實指示我們不可著相。是故如來說福德多，就是說有是性，方有是相，令我們會相歸性。

（壬）次，信經殊勝。

三八
若復有人．於此經中．受持乃至四句偈等．為他人說．其福勝彼。

補此科是佛語，應有佛言或須菩提字樣，今略之。若復之復字，再也。讀者或致誤會，以為讀誦金剛經其福即勝過大梵天王，實則應注意受持二字。是人能受持此經，又能布施，方勝過於彼。受是領納，是指真能領會經義，而得受用者，比解字更進一層。持即拳拳服膺一刻不放鬆之意，比受字又進一層。既受持，無有不讀誦者，故祇用受持二字。乃至者，超略之詞。謂或全部受持，或一部分受持，最少則四句，故置等字。偈，字書本音傑，古德改讀去聲，與解字一例。此本是印度之詩，因韻文難翻，故翻譯時，或有韻，或無韻，特改稱為偈誦。印度原文，每四句為一章。此四句偈不指定經中某處四句，任何四句均可稱之。以上是自利。下文為他人說，是利他。其字即指持說之福。勝彼者，超過前人，彼祇做到布施，且是財施，是福德相。是人既能受持以修慧，又能為法施以修福。福慧雙修，悲智具足，乃是福德性，故勝過於彼也。

（壬）三，釋成經功。

三九 **何以故。須菩提。一切諸佛。及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法。皆從此經出。**

補 佛在大般若經說過，無論一切法，皆在般若中攝盡。故般若在諸經中為最要，而金剛經尤般若中之最要。凡大般若經中要義此經皆備。可見讀此經無異讀大般若經，且無異讀三藏十二部經。此一部經所說，即無上正等之法。故云一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。

一切諸佛者，能證人也。阿耨菩提者，所證法也。照此看來，成佛法門在此經，成佛亦在此經，是人能受持此成佛法門，布施此成佛法門，故福德窮劫說之不盡，豈三千大千世界七寶之布施可以比擬！

此是本經第一次比較，舉出大梵天王故事，正是銖兩悉稱。蓋彼是成大梵天王之布施，此是成佛之布施。佛所管領，亦是三千大千世界。以彼比此，可為恰當。然大梵天王猶是凡夫，佛是聖人，是教主，焉能為比？況大梵天王，尚不能免大三災耶。

尚有要義，本經處處教人不住相，就要人證性。可見此經中所說者，皆是

性。皆從此經出者，實無異說此經從性體而出也，從性體出，故教人不可住相。凡人之病是處處著，不著於此，即著於彼。本經處處教人見性。然經中性字，除即非福德性之性字外，別處不見。蓋要人善自體會，連性字亦不可執著也。一切諸佛，皆從此經出，又是指點我們學佛，要從此經入。

此校勝收束的示無住以生信一科，最為適當。蓋信心是入道之門也。

（壬）四，結歸離相。

須菩提[四十]**．所謂佛法者．即非佛法**。

補 清初有人在即非佛法下，加是名佛法一句，是大錯。不用是名，單說即非，乃有深意，何可妄加。此處不加是名句，是為上文作註解。若加此句，文體既不合，意義亦不對。凡加是名一句，是開下文。此處所謂佛法，佛即指上文一切諸佛，法即指上文諸佛阿耨多羅三藐三菩提法。佛意謂我上面所說一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，是就名相上說佛與法，即非就性上說佛與法。本經明明教人不要住相，即上文所說一切諸佛二句，亦不可著相。若一著相，即非諸佛阿耨多羅三藐三菩提法。如此結束，於上文不住相行於布施，

不取法，不取非法之意義，皆圓滿矣。

（以下是江居士親筆。）

上來的示無住以生信一科，開口便令廣度眾生成佛，（入無餘涅槃，即成佛也。）是開示吾人應無住我人等相也。復曰：實無眾生得滅度者，是應無住法相也。更曰：於一切法無住而行布施等法，是應無住非法相也。因以不住於相四字總結之。

不住於相者，無住之真詮也。所以應無住者，降伏其妄心也。（妄心即是識，亦即分別。）妄心非他，分別著相之謂耳。然問中先住後降，答中卻先降伏後住。而答住時，卻曰應無所住。又曰：但應如所教住。而所教乃是無住，豈非應住於無所住乎，此又的示以但須除妄，莫更覓真耳。蓋妄除，則真自現矣。

且真如之性，如如平等。若住於真，便成執異。執則成妄，何真之有。異非平等，何如之有。故但應以無住降妄，即此便是正住，豈可別求住處。妄除一分，真便現一分，何須別覓真耶。故接而言曰：凡所有相，皆是虛妄，此明住相之過。苟住於相，便是逐妄，此所以首言降伏也。又曰：若見諸相非相，則見如來，此明不住相之益。若能不住法、非法相，便見真性，此所以但言降

不言住，而降伏即是正住也。如此開示，的然顯然。故以上諸文，俱歸一小科，標名曰明示者，以此。

明示若此者，所以令人生信也，故接以生信一小科。此中獨揀持戒修福為能生信，尤具精深義趣。略言之有三。

（一）般若此云正智慧，而慧從定生，定由戒成。今欲開其正智，必應持戒。不然，正智不生，反成狂慧，走入邪路，危險已極。福慧二輪，不可缺一。二輪並運，方成兩足之尊。若慧多福少，則缺少大悲，不能攝化眾生矣。故修般若正智，不能離布施等度而別修。故經中開首即云廣度眾生，又云於法無住而行布施。以離福修慧，既與眾生無緣，相好亦不具足，欲化眾生，眾生亦不聽其教化也。此吾人必應知之者。

（二）持戒，則少欲知足。修福，必深信因果。今修觀照般若，若貪欲多何能離相！若因果不明，又易偏入斷滅相。經曰：持戒修福者，能生信心。即是的示吾人應持戒修福，乃能入般若之門耳。（信為入道之門故。）其警誡之意，深矣切矣。此更吾人必應知之者，總之持戒修福，已無非法相矣。故依經觀照人空法空，決不致走入歧途。果能一念相應，便契三空

之理。所謂無我人等相，無法相，亦無非法相，是也。

所謂無者並非頑空，乃不取相之謂。不取二字，又是不住於相之真詮。而欲不取相，應不取法，不取非法。取法便成法相，即著於有矣。取非法，便成非法相，又著於空矣。空有不著，便是中道第一義，便是阿耨多羅三藐三菩提法。譬如船筏，度時仗此法，度了還應捨。是故雖已成佛，雖如佛之說法度生，亦得而不有其所得，說而不有其所說。不能定執為有法，定執為無法，故曰：無有定法。此四字，又是不取法，不取非法之真詮也。以明因其無定，故不應取。所謂不取者，不執云耳。總之，佛所說法，本來皆不可取，皆不可說。須於心行處滅，言語道斷時，契入。故取法說法，取非法說非法，皆非也。是之謂無為（校為・舊版作餘。原稿作為。）涅槃，希賢希聖，無不由之。明得此真實義，便為實信。一念相應，便得無量福德。以一念相應，是淨念相繼之根也。

云何福德無量，復以校勝一小科明其所以然。所謂諸佛，及諸佛無上菩提，皆從此經出，是也。此是說明一切佛、一切佛法，皆不外此經無住之理。若實信此理，一念清淨，便可直至阿耨多羅三藐三菩提，福德豈非無量乎。然不可因聞此語，向文字中求之。須依經中所明之理，返照自性，自性空寂，並無佛

字法字，果能久久觀照，證入空寂之性，便是成就了無上菩提，便是成佛。然佛雖成佛，終不自以為有少法可得。無少法可得者，不自以為成佛也。故曰所謂佛法者，即非佛法。徹始徹終，一以貫之曰：無住而已矣。因賅果海，果徹因源，如是如是。

以上為第一科之要旨，開示無住，亦既詳且盡矣。我世尊大慈大悲，欲人大開圓解，復將無住的義趣層層推進而闡明之。以期解慧開，則信根成就，修功亦因而增長。庶幾乎由觀行而相似，而分證，以達究竟耳。

金剛般若波羅蜜經講義卷二終

金剛般若波羅蜜經講義卷三

震旦清信士勝觀江妙煦遺箸

（庚）次，推闡無住以開解。分五：（辛）初，約果廣明。次，約因詳顯。三，請示名持。四，成就解慧。五，極顯經功。

此推闡無住以開解一科，又分五小科。初為約果廣明。即自第九分至第十分前三行是也。約果廣明，蓋承上一切賢聖皆以無為法而有差別，而舉事證明也。亦與不應取法取非法、不可取、不可說、佛法即非佛法，遙相呼應。得而無得，不取法也，所謂即非佛法也。無得而得，不取非法也，所謂佛法也。得而無所得，無得即是得。心行滅，言語斷。何可取，何可說哉。總以明其兩邊無住之意。果地如此，因地可知。小乘如此，大乘更可知矣。

（辛）初，分二：（壬）初，泛論四果；次，師資證成。（壬）初，又四：（癸）初，明初果離相；次，明二果離相；三，明三果離相；四，明四果離相。

（癸）初，明初果離相。

四一 **須菩提。於意云何。須陀洹能作是念，我得須陀洹果不。須菩提言。不也，**

世尊。何以故。須陀洹名為入流。而無所入。不入色聲香味觸法。是名須陀洹。

初果斷盡三界八十八使，已見真空之理而知無我亦無我所矣。若作我能得果之念，是我見依然，何云得果乎。二果以上例此。須菩提皆就四果名相辨釋，令著果相者，當下可以爽然自失。此說法之善巧也。（不也，是活句。猶言不是無得，亦不能作念。是名之名，謂假名也，不可坐實。坐實即是作念，著於有所得矣。）

梵語須陀洹，此云入流，謂已涉入涅槃末流，由此循流溯源可達涅槃彼岸也。然而雖稱入流，實無所入。不入句，正釋其故。蓋根塵相對名為六入，謂根塵相入也。（如眼對色，則若有色入眼。眼即為色所轉。是亦可曰眼入於色矣。餘仿此。）所以相入者，識為分別故。今曰不入，明其能空情識矣。因其不入六塵，無以名之，名曰入流。亦因其不入六塵，情識能空，故雖名入流，而實無所入，是特假名入流耳，故曰是名須陀洹。名者，假名也，名相也。下是名句，皆仿此。意中若曰：倘作我能入流之念，是明明有所入矣。若有所入，情識依然，何云得初果耶？總之，得果正由無念，作念便非得果。

（癸）次，明二果離相。

四二**須菩提。於意云何。斯陀含能作是念。我得斯陀含果不。須菩提言。不也。世尊。何以故。斯陀含名一往來。而實無往來。是名斯陀含。**

梵語斯陀含，此云一往來。證初果已，進斷欲界思惑上上乃至中下，共六品。尚餘下三品。（欲界思惑共九品。斷五品已，即斷至中中品，名二果向。斷至六品，名得二果。）須一往天上，一來人間斷之，故稱一往來。然其心中，實并往來之相亦無之。因其無往來相，方能一往來。亦因其尚無往來相，豈有一次往來、兩次往來之別，是亦假名為一往來耳。意若曰：倘作一往來之念，是明明著往來相矣。既已著相，儼然分別，初果尚不能得，何云得二果耶？

（癸）三，明三果離相。

四三**須菩提。於意云何。阿那含能作是念。我得阿那含果不。須菩提言。不也。世尊。何以故。阿那含名為不來。而實無來。是故名阿那含。**

梵語，阿那含，此云不來。證二果已，進斷欲界下三品思惑盡。寄居色界四禪天，不來人間矣，故稱不來。然其心中實無所謂來。因其來意已無，故能

不來。亦因其尚且無所謂來，豈有所謂不來。是亦假名不來耳。意若曰：倘作不來之念，是明明來與不來，猶未能淡焉忘懷也。若未全忘，情識尚在，尚非初果所應有，何云得三果耶？

（癸）四，明四果離相。

四四 **須菩提。於意云何。阿羅漢能作是念．我得阿羅漢道不。須菩提言。不也。世尊。何以故。實無有法．名阿羅漢。世尊。若阿羅漢作是念．我得阿羅漢道．即為著我人眾生壽者。**

梵語阿羅漢，此云無生。證三果已，在四禪天斷上二界七十二品思惑盡，便證無生法忍，不受後有。生死從此了矣，故稱無生。然其心中實並法而亦無之。因其無法，則生滅心息，故曰無生。亦因其尚且無有無生之法，豈有所謂無生，是亦假名無生耳。意若曰：倘作無生之念，是明明有法矣。既有法相，即著我人眾壽。生心動念，依然凡夫。何云得四果，證無生法忍耶？

（壬）次，師資證成。分二：（癸）初，約當機無得證。次，約往因無得證。（癸）初，又三：

（子）初，引佛說；次，陳離相，三，釋所以。

（子）初，引佛說。

四五 **世尊。佛說我得無諍三昧．人中最為第一．是第一離欲阿羅漢。**

無諍者，不與物競，一切平等之意。由不自是，故能無諍。無諍，則不惱他。意在守護他心，令不生惱。修此三昧，豈非大慈。然此三昧之所以成者，則由於人我是非之相皆空。涅槃云：須菩提住虛空地。若有眾生嫌我立者，我當終日端坐不起。嫌我坐者，我當終日立不移處。可見由其住於虛空，乃能如此。長老解空第一，故能入此三昧耳。（十大弟子，各有特長，皆稱第一。大迦葉以頭陀稱。阿難以多聞稱。他如舍利弗智慧，目犍連神通，羅睺羅密行，阿那律天眼，富樓那說法，迦旃延論義，優波離持律，以及須菩提解空，皆第一也。）

三昧者，此云正受，亦曰正定。不受諸受，名正受。一切不受，則不為一切所動，是為正定。

人謂凡夫。凡夫喜諍，豈能無諍。故曰人中最為第一。

欲字廣義，偏指思惑。斷盡三界貪等煩惱，方真離欲。凡成阿羅漢，無不離欲。離欲，亦必不與物競，但未得無諍三昧，乃讓長老亦得第一之稱。偈頌

云：依彼善吉者，說離二種障。（新眼疏以見思惑當二種障，義狹。）古注謂離欲是離煩惱障，為一切阿羅漢所共有。（見惑思惑，通為煩惱。）雖得無諍三昧，而不存有所得，（即是自忘其無諍。）是自忘其在定矣。此為離三昧障。乃真得無諍，真得三昧。故稱第一離欲阿羅漢。合上句言之，謂不但於一切人最為第一，即以阿羅漢之離欲言亦稱第一也。此是世尊平日稱讚長老之詞，故曰佛說。長老既自忘在定，諸弟子又不能及，唯究竟覺者，能知其入此三昧，故惟佛能說。

佛者究竟覺之稱也。此一科正標舉其功行事相，非談離相，（次科方陳離相也。）故不曰如來說，而曰佛說。以如來是性德之稱，約性而言，則無諍及第一等等名相，皆不可說矣。本經中即一稱謂，無不含有妙義，如是如是。

（子）次，陳離相。

四六 **我不作是念．我是離欲阿羅漢。**

流通本有世尊二字，寫經及古本無之，可省也。此中兩句經文易解。今當說者，長老但云離欲阿羅漢，而不云無諍三昧者，亦有妙義，蓋正明其自忘在定也。且普通之離欲，尚不存有所得，其不自以為得無諍三昧，可知矣。

（子）三，釋所以。分二：（丑）初，反顯；次正明。

（丑）初，反顯。

世尊。我若作是念。我得阿羅漢道。世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。〔四七〕

我若作是念句，惟肇注本無此我字。按下句有我字，此原可省，今本既一依寫經，故仍之。阿羅漢道，即謂離欲。阿蘭那，此云寂靜，亦云無事。（謂事相。）相盡於外，心息於內，內外俱寂，無時不靜也，即無諍三昧之別名。行者功行。樂者好也，心與契合之意。蓋好之至極曰樂，有性命以之之意。樂阿蘭那行，謂心之與行，契合無間，即證得之意。

上句不言離欲而換言阿羅漢道，下句不言無諍三昧而換言樂阿蘭那行者，取兩名含義正同。（阿羅漢為無生，謂一心不生也。阿蘭那，內外俱寂，亦一心不生意。）則存有所得便非真得之意，更為顯然易明也。得此反顯。則上來所云，有我等相即非菩薩，以及取相則為著我等相之義，乃益闡明。

何以著我便非菩薩，以其功行全失故也。心念若起，必有取著。著則成相，其相便為我人眾壽。蓋其所以起念者無他，未忘情於能得所得故也。能得便是

我相，所得便為人相，（誰為能得，我也，故能屬我。對能為所，猶之對我為人，故所為人相也。）能所不一為眾相，執持不斷為壽相也。作一得念，便不能得。可知作一布施等念，便不能布施矣。則發大心行大行者萬不可住相也，明矣。因布施者若存有所施，最易志得意滿，尚能廣行布施乎？餘可例知。

（丑）次，正明。

以須菩提實無所行。而名須菩提是樂阿蘭那行。四八

正明中實無所行句，作實無其所行解，謂行而無其所行也。無所得義，亦如此。不可誤會為一無所行，一無所得。

此科承上科來，應言實無所得，而今曰實無所行者，有深意焉。蓋謂因修行此行時，無其所行，方名樂阿蘭那行。換言之，即是因無其所行，然後乃能證得也。使一切因地之人，聞而悚然。倘不能無住而離相，則虛此修行矣。

上舉果位為言者，正為因地人作對照。今言小乘果位已畢，故特言實無所行以點醒之。不曰以我實無所行，而曰以須菩提，亦含深意。蓋表明所謂實無所行者，乃自旁觀者見得，而本人并忘其為實無所行也。意顯即實無所行，亦

不能存於心中，存之便是住相。何則，心存便是心取。若心取相，則為著我人眾壽矣。

又玩其語氣，若代世尊言者。意明世尊說須菩提是樂阿蘭那行者無他，正因須菩提實無所行耳。而名之名，亦有義。使知樂阿蘭那行，亦屬名相。性中著不得此語。

綜觀上數科之義：凡以明必得而無其所得，乃為真得。若有所得，便為非得。使因人知必行而無其所行，乃為正行。若有所行，便非行矣。云何無其所得？無其所行？不作念是也。不作念，正指示不取不住之方針。知此，然後無住始有入處。此皆所欲闡明者也。

（癸）次，約往因無得證。

四九 **佛告須菩提。於意云何。如來昔在然燈佛所。於法有所得不。世尊。如來在然燈佛所。於法實無所得。**

此世尊往昔行菩薩道，初登第八地時之事也。望於後成正覺仍為因地，而望於初發心人則為果位。今引此事是為發無上菩提心者而說。故將此往因一科

並判入約果廣明中。

然燈佛事，及為世尊授記本師事，見本行集經及瑞應經。（然燈未出家時，本名錠光——有足為錠，無足者為燈——以生時一切身邊如燈光故。）世尊時為七地菩薩，（名曰儒童，又曰善慧。）正修行第二阿僧祇劫將滿之際。遇佛聞法，證無生法忍而登八地。（遂入第三僧祇。）然燈為之授記云：是後九十一劫，名曰賢劫，當得作佛，號釋迦牟尼也。無生法，即謂真如實相。忍者，通達無礙不退之意。所謂理智相冥，忍可印持也。大乘證無生法忍有種種說。智論謂登地（約別教言）便得。仁王等經，得在七八九地。須知圓初住上即已分證。（所謂破一分無明，證一分法身。）至於八地，則證圓滿，故稱無學。直至等覺，見性，猶如隔羅望月。唯究竟覺，乃證得究竟耳。

於法之法，諸疏皆約授記語言說，欠妥。唯蕅益約無生法忍說，甚是。（諸疏，蓋泥於彌勒頌耳。頌云：佛於然燈語，不取理實智，以是真實義，成彼無取說。按偈頌中之語字，並非尅指授記語言。世尊昔因聞法而證無生，故為授記。則頌中語字，似指然燈所說之法言。頌意蓋謂聞法語而不取著於理體及實智。（別於權智，故曰實智。）以是之故，真實義得成。由此可證彼（謂世尊。）決無

取著於然燈所說也。（此句是頌長老實無所得句意。）總之，由其不著於理智，故能理智相冥而證無生。真實義，指無生言。無生法為真如實相，故曰真實義也。）

或指在然燈佛所所聞之法說，亦可。有所得者，有其所得也。有其所得，便是取著，便是住相。問意謂彼時聞法，能不住相否？若約證得無生忍說，則得字更易明了。問昔得無生法時，心中有一個所得之無生法否？此中不言作念者，以有其所得，便是作念，故省略之。世尊雖是探問，實已暗度金針，開口便曰如來。約性而言，法且無形，得從何有？

世尊以下為長老語，於世尊二字可見矣。宋後經本，世尊上有不也，大誤。凡不也下有文字者皆為活句。觀下文所答乃決定義，何需此活句為也。長老開口亦稱如來，正與問語針鋒相對。其為無所得，已無待煩言矣。長老何以知於法實無所得，作此決定之詞耶？以聞法住相，則心中生滅未息，何能便證無生。故知彼時得聞說法，而實無其所得也。此約聞法釋；若約證無生法釋者。既是證得無生法，豈能存有所得？若有一所得之無生法在，仍然是生滅心，尚能謂之證無生法乎？故知雖得無生法，而於此法實無其所得也。

以上依文解義已竟。而此科總義尤含妙蘊，不可不知。何云總義，即何以

又說此科是也。今略分三節說之。

上來諸科，於得果無住之義業已闡發盡致。因地之人，當可了然，必應無住矣。然猶防人以為雖因果必須一如，果既如是，因亦應如是。然而小乘果位，與大乘因行，或者有不盡同歟。故小乘說畢，特又舉大乘果位，亦是得而無得，不可住相之義以明之。使凡修大乘者，於無住之旨毫無疑蘊也。此其一。

說大乘果位，不舉佛而舉菩薩者，防疑佛乃究竟覺豈可相擬。而菩薩地位則界於因果之間。本經下文又引此事而申言之曰：彼時若於法有所得則不授記，以無所得乃得授記，使知菩薩住相便不能成佛。則發心修大乘者，若其住相豈能成菩薩？又豈是菩薩行？故上科有言，若有我人等相即非菩薩也。如此一說，因果一如之理及無住之要更得恍然。此其二。

引菩薩果位固已。然不舉別地菩薩，獨舉第八地者，何故？因前說小乘果位，以得無生者為證道，為無學。故今舉大乘，亦引第八地得無生，至無學者為言。無學，即證道之意。蓋八地以前，雖證而未圓滿，故稱有學。（若論究竟證，則在佛位。）大小乘所證皆同。令聞者於無住之理不致絲毫有疑。且本經開章便說當發心，令入無餘涅槃。後又曰賢聖皆以無為法。涅槃也，無為也，皆

無生無滅義也。故大小乘皆舉證無生者言之，正與前言相應。使知既發心欲入無生，心不生滅。云何心能不生，必當無住於相。一有所住，是生滅心，那能證入無生耶。故無住，正是無生之唯一入手方法。此其三也。

觀此三義，可知本經義理之細密，線索之嚴整矣。結經者冠以佛告二字，正指示我們此中含有奧義，不可僅向文字中求也。

（辛）次，約因詳顯。分二：（壬）初，約因心正顯；次，約經功校顯。（壬）初，又三：（癸）初，先明嚴土不住；次，顯成發無住心；三，證以報身不住。

（癸）初，先明嚴土不住。

五十 **須菩提。於意云何。菩薩莊嚴佛土不。不也。世尊。何以故。莊嚴佛土者。則非莊嚴。是名莊嚴。**

菩薩修因時，六度萬行，一一功行，回向淨土。（甲年講此，並詳談佛土之義。佛者報身之相，土者依報之相也。）此之謂莊嚴。所謂願以此功德，莊嚴佛淨土，是也。然則菩薩豈有不莊嚴佛土者。舉此為問，正欲修行者明了莊嚴之道耳。不得其道，則所莊嚴者皆在相上，與自性無涉，便成有漏功德矣。此舉問之深意也。須知莊嚴佛淨土，淨字最要緊。土云何淨？由心淨耳。既須心淨，所以莊

嚴不能著相，若心取相，便不清淨矣。此意云何？必須明了上文不應取法兩句之意，方為真實莊嚴之道耳。何則，莊嚴而著相是取法也。若誤會不著相之意而絕不莊嚴，是取非法也。舉此以問，正是探試果能領會得兩邊不取之真實義否耳。

復次，上來疊舉果德無住問答者，原為闡明因行亦當無住，至此正說到因行上矣。莊嚴佛土之菩薩，即發無上菩提之菩薩也。明得嚴土之道，便明得布施等之道矣。不也，活句。猶言非有所莊嚴，非不莊嚴。何以故下，正釋其義。莊嚴佛土者句，標舉之詞。則非句，明其不著有，即是不應取法。是名句，明其不著空也，即是不應取非法。

蓋約心性言，性體空寂，（空寂，即所謂真諦。真諦者，明其非虛相。欲證真諦，必應離相，故曰則非也。非，有離意。）豈有所謂莊嚴，故曰非也；而約事相言，可聞可見，（可聞可見，即所謂俗諦。俗諦者，世間相也。假有不實，故曰名也。）明明具足莊嚴，故曰是也。意若曰：因其名相是有，故不應著空而取非法，菩薩應勤修六度萬行以莊嚴之；因其心性本空，故不應著有而取於法，菩薩雖精進莊嚴，而心中若無其事也。如此一心清淨，則土自淨。此之謂莊嚴佛土，方得莊嚴之道。須

知修因剋果而得勝妙之報身，清淨之佛土，皆由心現，且皆由心淨乃能現之。譬如磨鏡，塵盡而後像顯。故唯識論云：大圓鏡智，能現能生身土智影。

總之，莊嚴佛土，應不取著，不斷滅。則非者，明其不取著相也。是名者，明其非斷滅相也。又甫言則非，即接言是名者，明其雖非而亦是。性必現相，性相從來不離。若知其非而不取著時，何妨莊嚴其相也。欲言是名而先言則非者，明其雖是而卻非。因相本以性為體，相從性生。故於行其是而不斷滅時，仍應會歸於性也。此是佛與須菩提問答闡明之要旨。吾人必應領解此旨，依教奉行者也。

則非是名兩句，即開念佛法要也。則非者，明自性清淨本無有念也。是名者，明妄念繁興必須執持名號以除妄念也。必應念至無念而念，念而無念，妄盡情空，一心清淨而後可。是之謂一心不亂，不亂即所謂清淨也。如其心淨，即佛土淨矣。

（癸）次，顯成發無住心。

五一 **是故須菩提。諸菩薩摩訶薩。應如是生清淨心。不應住色生心。不應住**

聲香味觸法生心．應無所住而生其心。

此科經文不多，卻是結束前文。為自開口說起說至現在，千言萬語之點睛結穴處。故其中義趣甚細甚深。若只依文解義，等閒看過，則孤負佛恩矣。今欲說明云何點睛結穴，先當依文釋義。而寥寥兩行餘之文，七穿八透，妙義環生。即依文釋義，亦復不易也。

是故者，所謂承上起下之詞也。既是通貫前來諸說，則不但上承嚴土，亦不但上承約果廣明，且不但上承詳談中生信一科，直是緊與開經處總示數語呼應相通也。且先就近脈言之，上來先明四果，各各得果無住。次須菩提自陳得果亦無所住。此皆小乘也；次世尊復就自身往事，以明於法實無所住。（經云：於法實無所得。即是於所得之法不住也。）此言大乘矣。然猶界於因果之間。最後更就菩薩修六度時，於莊嚴佛土亦無所住。則非句，不住法相也。是名句，不住非法相也，則專說大乘因地矣。如此不憚苦口，層遞說之，愈說愈近，無非欲闡明此科中之應生清淨心，應無所住而生其心耳。因即以是故二字承上起下，以明上來所說，皆是為生心無住，無住生心作張本。亦即為善男子、善女人發阿耨菩提心者指示方針耳。

約果廣明，原承一切賢聖皆以無為法句來，而彼句又是結以前所說者，所以此科，與開口處善男子、善女人等句呼應相通。諸菩薩摩訶薩，即開經處所說之菩薩摩訶薩，亦即發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住、云何降伏之善男子、善女人也。應者，決定之詞。無論小乘大乘，果位因地，皆當無住。可知發大心者，決定亦當無住。非此不可，故曰應也。

此科之文既是承上起下，則如是二字，即並指上下文。只說一邊，義便欠圓。且先約指下文說。蓋正指應無所住而生其心句，而不應兩句亦兼指在內。須知不應住色兩句，乃應無所住句之前提。故說到應無所住而生其心句，則不應兩句之義便全攝在內矣。總之，不應住色乃至而生其心三句，皆是應生清淨心句之注腳。如是則淨，不如是則不淨。故曰：應如是生清淨心也。

此科之文，是教導發菩提（校 提下舊版有心字。原稿無。）者應當如是。何以不曰發心，而曰生心？請問發心生心，同耶異耶？曰同而不同。生即是發，何異之有，故曰同也；生之取義，比發字深，何以言之？發者，但約其已經表著，為人所知者言。生者，不但言其表著，且有推究其本源之意。因凡言生，必有其根，若無有根，云何得生？故發心之義，謂其先無而今發起。而生心之義，

乃謂其本具而能現前。故生心比發心義深，此其不同也。何以得知生心之義乃是如此？觀清淨心三字便可了然。

蓋清淨心即是本具之性，所謂自性清淨心是也。清者不濁，淨者不染。譬如真金，辱在泥塗，用功洗滌，真金宛在。性亦如是，雖一向為無明煩惱塵垢所障，但能依法修行，清淨本性依然現前矣。故此句之意，是說凡發無上正等覺心之人，應令清淨本性現前。故曰應生清淨心。言下有回頭是岸意，其警人也深矣。不但此也，蓋指示前來千言萬語，言不應住相者，無非欲令見性耳。清淨，即無相之意。凡夫著相，因之障性。今欲見性，相何可著。蓋凡夫著相，故不清淨。心不清淨，所以障性也。今欲見性，故應清淨。清淨其心，故應離相也。且說一生清淨心，無異說明發菩提心之所以然。何謂發菩提心？曰一心清淨是已。若心不清淨，則所發者尚得謂之無上菩提乎！何則？菩提者，覺也。覺者，覺照本性也。且本性，又名大圓覺海也。當知本性一塵不染，清淨無比。既曰發覺，而又著相，則與覺字正相背馳，所謂背覺合塵之凡夫是也。故發覺心，必應合覺。云何合覺，必應背塵。背塵者，不住於相之謂也。由此觀之，此一句中，具有無數提撕警策之意。

初發菩提心，云何便能清淨心現前？須知正因其不能，故令如是而修。云何修？下文所謂應無所住是也。云何無所住？下文所謂不應住色、聲、香、味、觸、法是也。此正的示無住之用功方法。不應住色兩句義趣深廣，若只略略看過，僅明其一義，真是孤負。且義蘊既未窮究，用功又豈能扼要，豈能切實，豈能入細？既是在浮面上做，則相何能離，性又何能見乎？故曰孤負也。不但孤負佛恩，直孤負自性矣。

（一）此色、聲、香、味、觸、法名為六塵。舉此為言者，令明若著其一，便是塵心，正與清淨心相反。此發正覺之心者所以必應背塵，背塵而後合覺也。不應住六塵者，猶言不應合塵，合塵則背覺矣。其中消息間不容髮，真所謂人心惟危，道心惟微。

（二）色、聲、香、味、觸、法，所謂器世間也，亦謂之境界相。今云不應住此六者，即不應住相之意。色、聲、香、味、觸五字，包括世間一切可見可聞之境界；法之一字，包括世間一切不可見不可聞，而為心思所能及者之境界。舉此六字，一切境界相攝盡，亦即世間一切境界皆不可著。不但可見可聞者不應著，即不可見不可聞者亦不可著。此是教誡學人，

世間一切皆應不著。

（三）不應著者豈止境界而已。蓋表面只言一六塵，實則連六根、六識一併說在內矣。若但就表面觀，即前所云但在浮面上做，則不住二字功夫不能徹底，亦復不能扼要，雖欲不住而不可得也。須知色是外境，本無交涉。交涉發生，生之於住。是誰住之？曰眼也。眼云何住？曰眼識也。乃至法是呆物，若不住著，毫無關係。其發生關係，固由於意，而實由於意中慣於攀緣分別之意識。由是可知經云不應住者，令學人應於識上覺照，不起攀緣分別耳。經不但云不應住色，不應住聲、香、味、觸、法，而其下綴有生心二字者，正指示學人欲不住相，應在心上覺照。即是應在起心動念時，微密用功。如是乃為切實。

（四）在起心動念時用功，此是初學者下手處，還須斷其思惑。云何斷？發大悲心，廣修六度是也。布施、持戒度貪；持戒、忍辱度瞋，亦復度慢；般若則度癡；禪定既度瞋，而定能生慧，亦復度癡。而以精進之精神貫注之。且六度皆自大悲心出，則度度皆為利益眾生，此又除我之利器也。蓋因我見而起貪瞋癡慢，故易起心動念。今欲不為色聲香味觸法起心動

念，必須在大悲心六度行上加功，乃為扼要也。

（五）如上所說，仍未究竟，必須戒定堅固，生起般若正智。無明破得一分，識乃轉得一分，待得八識皆轉，乃為徹底。初學必須多讀大乘經典，般若尤不可須臾離。依文字起觀照，令其解慧漸漸增明，正是釜底抽薪之法。而解慧增明，更可以增長戒定之力。蓋戒定慧雖稱三學，實是一事，有互相資助生起之妙。而定、慧尤不能離，定固生慧，慧亦生定也。此義不可不知。

（六）生心二字，不但是令應在起心動念時用功，尤有深意存焉。蓋防（不得意者，不明用功方法。）（校 上括弧中語，舊版在後不令生起下。茲從原稿。）誤會不應住之意者，一味遏捺意識不令生起。如此行之，其急躁者必致發狂嘔血。即或不然，亦是禪宗呵為坐在黑山鬼窟裏作活計者，與外道之無想定何異？既然道理不明，（不知本性活潑潑地，無相無不相，是謂道理不明。）則慧不能生，惑不能除，業苦當然亦不能消，甚或轉為草木土石無知之物。須知小乘之滅盡定，並非由遏捺意識而得，乃由證性，想自不起。且到此地位，亦不應住。住則墮無為坑，焦芽敗種，亦

為世尊所呵。故經文既曰不住色等，又曰生心。以示發菩提心者不應住於塵相，非令心如死水也。此意正與下文應無所住而生其心互相叫應，指示學人既明且切矣。

（七）不住六塵生心更有一義。蓋合上句言之，是令發菩提修六度者當揀別真心妄心。上句清淨心是真心；此二句住塵是攀緣心，即是妄心。楞嚴云：「一切眾生，從無始來，種種顛倒，諸修行人，不能得成無上菩提。乃至別成聲聞、緣覺及外道等，皆由不知二種根本，錯亂修習。一者，無始生死根本，則汝今者與諸眾生，用攀緣心為自性者。二者無始菩提涅槃元清淨體，則汝今者，識精元明，能生諸緣，緣所遺者。」此中上句曰應，下二句曰不應，正親切指示不可錯亂修習也。須知住塵之心是識。因其攀緣，名之曰妄。而此之妄心，原是真心之所變現。云何變？由其不達一真法界，分別人我故也。故發大心之人首須揀別真妄，不應以住塵著相之心為真心也。所以本經專重破我。不應住六塵生心，即謂不應著我也。何以著塵即是著我？譬如行六度者，若意在人知，便是住色，乃至著法。如此等等，無非我見之故也。說此兩句，原為叫起下句。

應無所住，亦有多義：

（一）即謂於六塵無所住。

（二）謂根、塵、識，一切不住。不論住著者為何，心便染污，便是塵相。

（三）無所住者，一無所住之意。

（四）無所住者，無其所住也。所住為色聲香味觸法。今云應於心中無其所住，非謂無有色聲香味觸法也，含有不執著，亦不斷滅兩意。復次所住之無，由於能住之空。所住指境言，能住指識言。故應無所住，猶言應令情識盡空。

而生其心之而字，有兩義：

（一）而者，而又之意。應無所住，而又生其心。此承前說無所住，兼有不斷滅意而說。即是說明上文所言不應住六塵生心者，乃是應心中無其所住之色聲等相，非謂斷滅相。不斷滅者，以心不可斷滅故。上言不應住塵生心者，是令應無所住而生其心耳。其字可指菩提以及六度。如是，則所發修行六度之心，方為菩提心。以其背塵離相，合於自性清淨心故。

（二）而者，而後之意。此承前說應無所住，猶言應令情識俱空來。則其心即指清淨。謂無所住，令其妄盡情空，而後方能現其清淨心耳。生者，現前之意。蓋應生清淨心句，是標舉之詞。不應兩句，是修行方法。應無所住句，是功效。必須如是作種種釋，庶幾經義稍覺顯豁圓備，然亦不過大海一滴而已。上來依文解義竟。

以上依文釋義已竟。云何是上來諸說之點睛結穴處乎？且逐層逆說而上，前科不云則非是名乎？四字之所以然，前科原未顯發，故此緊承其意而闡明之。然則如是二字，可說是正承則非是名來矣。謂發大道心者，莊嚴佛土。應觀照則非是名之義趣，生清淨心也。

蓋則非句，是明應無所住。何則？性本無相。莊嚴者，其心應於六塵等相，一無所住，故曰則非。知得則非，則心淨矣。所謂欲淨佛土，當淨其心是也。是名句，是明應生其心也。何則？但應心不住相，並非斷滅其相，故曰是名。是名者，名正言順，不能廢其事也。須知莊嚴之事相不能斷滅。即是莊嚴之心，初未嘗息，心未嘗息，便是生其心也。

總之，莊嚴而心不住相。則熾然莊嚴時，其心卻湛湛寂寂，不染纖塵。雖

曰生心，實則生而無生，一心清淨，故曰應如是生清淨心。心淨土淨，所謂隨其心淨，即佛土淨是也。菩薩莊嚴佛土，如是如是。此是發大道心，修六度萬行，莊嚴佛土者之模範也。

上生信一科，有兩要句。曰：不應取法，不應取非法。此兩句不但攝上科意盡，亦復攝全部意盡，前已屢言之矣。而此中之應生清淨心，應無所住而生其心，又是不應取法兩句之點睛處。蓋上科兩句是分開說，至此，則將兩句之意合而為一以說之矣。何以言之？應無所住，不應取法也；生其心，不應取非法也。今云，應無所住而生其心，豈不是說，雖不應取法，而亦不應取非法乎？

前言不取法，應以不取非法為界，正是從此處悟得者。所以獨揀持戒修福者能生信心，亦因其決不致於取非法相，方堪修此不著相之般若耳。可見吾輩必應先將非法相一面，關得緊緊，絕對不取。然後修習不取法相，方合佛旨，而生般若正智，以證般若理體。不但此也，試觀應生清淨心句。清淨即是無所住。應生清淨心，猶言應生無所住心也。而無所住，是不取法。生心，是不取非法。應生清淨心，是言清淨要在生心中顯現。（但清淨，不生心，便是死水。佛法所不許。）豈不是說不取法，要在不取非法中做出乎？

換言之，不取法，空也。不取非法，有也。無所住而生心是明空不離有，生清淨心是明空在有中。空不離有，猶言色不異空，空不異色。不離不異漸合矣，然而空還是空，有還是有，是猶一而二也；若空在有中顯現，則色即是空，空即是色。空有相即，則二而一矣，此之謂空有同時。必能如是，方為兩邊不著。何以故？尚無所謂兩，從何著邊耶！

不但此也。既曰無所住，又曰生其心。豈非無所住，亦應無住乎？而應生清淨心之清淨二字，即所謂無所住也。然則生清淨心，無異言生無住心。雖生而無住，是明其生即無生，即是不住於生心也。不住生心，即是不住不取非法。而不住無所住，亦即不住不取法。豈非兩邊不取亦應不取乎？故上科於兩邊不取之下，即引筏喻，以明兩邊皆捨也。

上言空有同時，明其尚無有兩，邊無從著，然而猶妨著於一也。（著一即所謂但中。）今則空有俱空，一且不存，著於何有？無礙自在，是真清淨矣。不應取法兩句之真實義，至此闡發深透，故曰點睛也。

他如無法相亦無非法相，即是應無所住而生其心。非法非非法，即是空有俱空之清淨心，亦即無為法。空有俱空，則心行處滅，言語道斷，故曰不可取，

不可說。此皆顯而易見，可無煩言矣。

上科又有要句，曰：若見諸相非相，則見如來。其所以然，亦在此中闡明。諸相非相，云何能見？若其心被塵染而背於覺，方且迷相為真，何能見得諸相非相乎。必須於六塵等相一無所住，而心清淨庶幾其可。何以故？如來是已究竟證得清淨心者。不住六塵之人，雖未能云證得，而渣滓漸淨，清光現前，譬如清淨水，能現清淨月，故曰則見如來也。蓋如來是性體之稱，必須不著相而照體方能見之耳。

上科開首不云乎，菩薩於法，應無住行於布施。雖曾說明不住色聲香味觸法，便是布施不住於相。然而必須發心布施時，其心本不是住在六塵上生起的，然後行時方能不住於相。若其心不淨，行時豈能不著相。可知此中所說，正是說在本源上。雖上科所說，未嘗不含有心字意在。其後亦曾點明之曰：若心取相云云。實則至此乃為闡發顯明。若無此段發揮，則布施不住相，便未易得手。故曰此科是上來諸義的點睛結穴。睛既點，則全身俱活。穴既結，則萬脈朝宗。然後千言萬語，一一都有著落。而依教奉行，事事纔有個把握矣。

總而言之，明得無所住而生心之真實義。則所謂生者，乃是任運而生。所

謂無住者，無妨隨緣而住。隨緣而住者，無心於住，雖住而實無所住也。任運而生者，法爾顯現，曰生而實無所生也。果能如是，則法法都顯無住真心，物物莫非般若實相。正古德所謂塵塵是寶，處處逢渠也。

所以我須菩提，前於世尊著衣乞食行坐往還時，薦得無住的妙諦，即於大眾從座而起，頂禮讚歎曰：希有世尊，善護念，善付囑。而請問發大心者，應云何住？云何降伏？我世尊即逗其機而印許之曰：應如汝所說之善護念付囑者，如是而住，如是而降也。以下復詳哉言之，譬如千巖萬壑，蜿蜒迤邐，直至此處而結之曰：應如是生清淨心，應無所住而生其心。

應生清淨心者，所謂應如是住也。應無所住而生其心者，所謂如是降伏其心也。得此中一個如是點醒，然後開口總示中所說的兩個如是，纔有個著落。即是上面兩個如是，得這一個如是，其義乃更親切，更透徹。謂之遙相呼應尚隔一層，直是融成一味矣。所以此科兩行餘文，是從開經至此的一個大結穴。如堪輿家然，千山萬水，處處提龍。若找不出個正穴來，難免在旁枝上著腳不得要領。若尋得正穴，則砂也，水也，青龍也，白虎也，處處皆為我用矣。

學佛亦然。學佛必須依教奉行，教義幽深，必應得其綱要所在。而此段乃

前來所說諸義之綱要也。應於不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心上，如是知，如是見，如是信，如是解。無論修行何法，行住坐臥，不離這個，庶於無住之旨纔有個入處，而自性清淨心，纔能漸漸透露出些消息來，其所修之法亦可望有個成就之期也。千萬千萬。又此段既是上來諸義之綱要，解得此綱要，以行布施等法，則頭頭是道。所以下科約經功校顯中，其福德大於生信者不知若干倍也。

（癸）三，證以報身不住。

五二 **須菩提。譬如有人．身如須彌山王。於意云何。是身為大不。須菩提言。甚大。世尊。何以故。佛說非身．是名大身。**

譬如者，比喻也。凡是喻說，皆以證明法說。上之法說，雖已闡發無遺，今復證以喻說者，無非欲聞者更得明了耳。

有人，暗指發大道心之人。大心為因，大身為果也。

須彌山王，喻勝妙報身。此身微妙，雖有形相，然非地上菩薩不能見。正是多劫勤修六度萬行，福慧雙嚴，功行圓滿，方能證得，所謂無邊相好身也。

若疑勝妙果報身相，不同凡相。此若不取，則修六度萬行何為？殊不知無論果位因地，相與非相，皆不可取。若於此理少有未明，則修因時，便於應無所住而生其心不能深契！此佛舉問之微意也。須菩提深領佛旨，故開口即答甚大。

言甚大者，明其此身不無，無異先與懷疑者以定心丸，使知發大願，修大行，必獲勝妙大身，固真實不虛也。

何以故者，謂以何原故，獲此大身耶？

佛是果德之稱。非身有兩意：

（一）約證果說，所證乃清淨法身之體，非此報身之相也。則非身指報身言。

（二）約證果說，既是法身體。而此法身周含沙界，（其大無外。）偏入微塵，（其小無內。）無形相，無數量。故淨名云佛身無為，不墮諸數。意顯約體言，故說非身，則非身指法身言。

是名大身，指報身言，以明勝妙高大之報身。意顯約相言，故說甚大。是名者，名相也。意若曰：約證法身說，實為無形相之非身，豈有大小可說。今云甚大，乃就報身名相言之。

得果者，雖不無此高大之相，而實不存有所得。存有所得，便是住於身相。若住身相，何云證清淨無相法身。法身未證，亦無甚大之報身矣。若明此理，則知不應取身相，然亦非無此勝報。能修六度萬行而不取著，則證清淨法身，而一切勝相，自然顯現矣。不必著有，不必著無。然後修因時，便能不取我相，不住六塵，而生清淨心矣。

（壬）次，約經功校顯。分二：（癸）初，顯福德勝；次，顯勝所以。（癸）初，又三：（子）初，引河沙喻；次，明寶施福；三，顯持經勝。

（子）初，引河沙喻。

五三 **須菩提。如恆河中所有沙數．如是沙等恆河。於意云何。是諸恆河沙．寧為多不。須菩提言。甚多。世尊。但諸恆河尚多無數．何況其沙。**

天竺有一大河，名曰恆河。恆字音少訛，應云殑伽河，此翻福河。印度此河，譬如中國之黃河長江，灌溉全國，於交通種植商務文化上，利益甚大，故曰福河。又古時印度人視為聖水，得見此河或入河沐浴其福無量。故亦翻天堂來，以其出處高也。中國亦有黃河之水天上來之句。佛經云：贍洲北向有九黑山，次有大雪山，更有香醉山。香南雪北，有池名阿耨達，此云無熱惱。池之

縱廣五十由旬，八功德水充滿其中。池有四口，口出一河，湍流入海，各分二萬五千道大河，統灌四大洲。東口所出，即殑伽河也，入東南海；南口出信度河，入西南海；西口出縛芻河，入西北海；北口出徙多河，入東北海。

恆河之沙極細，細則其數益以見多。故佛經中凡言極多之數不可計算者，則以恆河沙喻之。又因天竺人人知有此河，知河中沙數不可計算。舉河沙為喻者，以其為大眾所共曉也。

如恆河之如字，譬如之意，其口氣貫注下文如是沙等恆河句。

沙等恆河者，將現在恆河中所有之沙，一沙化成一新河。原來之沙數無量，則新恆河與之相等，其數亦復如是無量，故曰如是沙等恆河。猶言譬如將現在恆河中所有的無量沙數，化為與如是無量沙數相等的無量新恆河也。

是諸恆河者，是者此也。諸謂無量。問此無量新恆河中之沙，可為多否？

答曰：甚多者，明其多至不可說也。

但諸下數句，謂但就新恆河言之，已多得無數可計，何況其中之沙，其數更是無邊，無可形容，只得儱侗說一個甚多耳。

（子）次，明寶施福。

五四 **須菩提。我今實言告汝。若有善男子．善女人．以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界．以用布施。得福多不。須菩提言。甚多。世尊。**

實言告汝，說在此而意注下科，使知下文所說持說之福更多於此，是真實語，不可不信。古文中之爾所，即今人行文所謂如許。如許者，指點之詞，即滬諺之格許多，北諺之這默些格也。

恆河無量，河沙無邊。爾所恆河沙數，猶言無量無邊也。須菩提深領佛旨，知上來所說，無非借有為法之極大福德作一比例，以顯持說之無為法福德更大於此。意原不在於此，故但答曰甚多，不加別語。

（子）三，顯持經勝。

五五 **佛告須菩提。若善男子．善女人．於此經中．乃至受持四句偈等．為他人說。而此福德．勝前福德。**

受持及四句偈之義，前已具說。四句偈等，極言持說極少之經尚且福德勝前，則持說全經其福更勝，不待言矣。受持則能自度；為他人說則能度他。自

度度他是菩薩行，故福德極大也。持經說法，福德勝過布施，其義有通有別。通者，無論持何經，說何法，莫不皆然；別者，專就此經說也。

今先明通義。約自度言，布施若不知離相，福德大至極處亦不過生天而已，故名為有漏功德。即是言其尚漏落在生死輪迴道中，說不上自度也。若能受持經義，能開智慧，能知輪迴可畏而求脫離。行布施時亦知離相，則是福慧雙修，能達彼岸，了生死，證聖果。視彼但能生天，仍不免入輪迴，相去天淵。所以雖僅受持一四句偈等，其福便勝於充滿無量無邊大千世界之寶施，何況受持全經者耶！

約度他言，財施不及法施，具含多義，茲略明之。

（一）財施，施者受者未必有智。法施，非有智不能施，亦非有智不能受。

（二）財施，施者得大福，受者只得眼前小益。法施，則施與受者皆得大福。

（三）財施但益人生命，法施則益人慧命。

（四）財施伏貪，法施斷惑。

（五）財施雙方不出輪迴，法施雙方可了生死。

（六）財施雙方之受用有盡，法施雙方之受用無窮。

（七）財施施小則所益者小，法施可以少施獲大益。

問：然則但行法施，不行財施，可乎？曰否。菩薩攝受眾生，財施亦不可無。但宗旨在行法施，不以財施為究竟耳。以上為通明持說一切經法二利之益也。

下科正別明持說此經之益。須知金剛般若直指本性。若能見性，便可成佛。豈但自己了生脫死，令眾生了生死而已，直可度無量無邊眾生，皆令成佛。紹隆佛種，莫過此經。其福德之大不可思議，又豈止勝前滿無量無邊大千世界寶施之福德已哉！

（癸）次，顯勝所以。分二：（子）初，明隨說福；次，明盡持福。

（子）初，明隨說福。

五六 **復次。須菩提。隨說是經。乃至四句偈等。當知此處。一切世間天人阿修羅。皆應供養。如佛塔廟。**

凡言復次，雖是別舉他義，實以成就前義，前已詳言之矣。

隨者，不限定之意，略言之有五：曰隨人，無論僧俗聖凡。曰隨機，無論利根鈍根。（此即淺深互說意。或說第一義，或說對治。）曰隨文，無論多少廣略。曰隨處，無論城鄉勝劣。曰隨時，無論晝夜長短。曰隨眾，無論多人一人。如遇宜說機緣，即為說之。此之謂隨說。

當知者，警誡不可輕忽之意。

此處即指說經之處，說經處如此，說經人可知矣。下科云：當知是人云云。故知言處，兼言人也。總之，聞經者不可不存恭敬心。何以故？尊重法故，不忘所自故。而說經者卻不可存此心，何以故？遠離名利恭敬故，不應著相故。此則雙方皆應知之者。又如大般若經云：帝釋每於善法堂，為天眾說般若波羅蜜法。有時不在，天眾若來，亦向空座作禮供養而去。此即諸天遵依佛說，恭敬說經處之事實也。又大品云：諸天日作三時禮敬，六齋日彌多。經所在處，四面皆令清淨。

世間猶言世界。間者，間隔之義。如言一間屋，是明屋之界限。若其無界何名一間。故說世間，無異乎說世界也。世是豎義，三十年為一世也。界是橫義，各方各處各有其界也。今曰一切世間，明其豎窮未來，橫徧十方，即是盡

未來，徧法界義。

言天言人，意即賅攝三界所有眾生。而言天言修羅，意即賅攝天龍八部也。故名雖舉三，意包一切。皆應二字，正與當知相呼應。云何當知，以皆應也。應者，非如此不可，故當知也。

供養有二：

（一）事供養，略說十事。即香、花、瓔珞、末香、塗香、燒香、幡蓋、衣服、伎樂、合掌禮拜是也。說經之處乃是道場，故應如是莊嚴恭敬。

（二）法供養，即是如法修行，利益眾生，（如聞而展轉為他人說，或以經贈送等。）攝受眾生，（如勸人來聽，分座與人等。）乃至不捨菩薩業，（如遇阻難，亦必來聽，即是不捨。）不離菩提心（如發起大願大行，不違般若正智。不離者，不與經旨相違也。）等是也。

如佛塔廟者，言皆應如供養佛塔佛廟一般的供養。供養塔廟，人所共知。說經之處，或忽視之，故舉塔廟為例，以明說經即是道場，便與塔廟一般無二，故皆應供養也。（何以便是道場，下文更鄭重明之。）總以發明說法人是佛所

遺，所說法本是佛說。故代佛宣揚，即同佛在。法華云：「能為一人說法華經，乃至一句。是人則為如來所遺，行如來事。」法華然，一切經皆然，金剛般若更無不然。上文曰當知者，指此。若其知是人為佛遺，法是佛說，自知皆應恭敬供養矣。

塔是梵語，具云塔婆，其音少訛，實是窣堵波也。義云高顯處，亦翻方墳圓塚。塔必高顯者，所以表勝也。佛塔多種，今且明四。所謂生處塔，成道塔，轉法輪塔，般涅槃塔是也。今教供養如塔，即攝此四種塔之義也。何以言之？此經是明實相。實相者，佛之法身也。又曰：一切諸佛從此經出，則此處豈非佛生處之塔乎；聞法而後知修因證果。而此經生福無量，夙罪皆消，當得無上菩提，故此處便同佛成道處之塔也；代佛宣揚大乘最上乘法，是此處正為佛轉法輪處之塔矣；般涅槃者，義云無為，亦為生滅滅已，理事究竟之義。而此經所說皆無為法，令聞者滅生滅心，證究竟果，所謂令入無餘涅槃而滅度之。謂此處即是佛般涅槃處之塔，不亦可乎。

廟者，貌也。意明供佛像處，梵語為支提。凡是佛塔必供佛舍利。舍利即佛真身。凡供佛像之廟，必有經法，必有僧眾。言一廟字，即是住持三寶所聚

之處。今云如佛塔廟，是明說經人代佛宣揚便同真佛在此。說此大法紹隆佛種便是住持三寶。故曰佛塔廟，皆應供養。上文曰為他人說福德勝前者，因此之故。由此可證經雖說處，意實在人。然而尊重說經人若此。倘說經人非法說法，法說非法，妄談般若，誤法誤人，其罪業之大，亦不可言喻。從經之正面即可看到反面，此又說經人所當知，應兢兢自審，不可少忽者也。故下文又曰：何況盡能受持云云。受者，謂領納真實義也。持者，謂依義修持也。然則不能修持，便是能說不能行，如數他家寶，自無半錢分矣。且不能修持亦必不能領納。因甚深微妙真實義決非能從文字上領會得的。不能領會而說，勢必至於妄談般若，淺說般若矣。警戒說經人，可不謂之深切著明乎哉。

（子）次，明盡持福。分二：（丑）初，正明盡持；次，正明所以。

（丑）初，正明盡持。

五七 何況有人盡能受持讀誦。

言受持，復言讀誦者，明其必能領納修持，方為真能讀誦。不然，讀誦之益小矣。且既能受持，還須讀誦，以經中義蘊無窮，時時讀誦，更能熏習增長，則受持之力日益進步也。上言說，此言受持，一不同也。上言隨說四句偈等，

此言盡能受持讀誦，二不同也。而言有人，一人，一若另是一人，初未指定即是說經之人者言。何況，亦是顯明盡能受持讀誦之人，更勝於隨說之人。然而世尊如此分而說之者：一、以明其受持功大，使人皆知趨重此點。二、以明其能說，必由能受持來。隨說，必由盡能受持來。若非盡受盡持，豈能頭頭是道，為大眾隨時隨處隨機隨文而說耶！三、以明盡能受持，必應遇有宜說之機會，即須為人說之。非但盡能受持，便是更勝也。

故上文與此科之文相雖別，義實互相彰顯。則如來之意，實欲人人既能說又能受持。既能受持又能說，不可分而為二，各行其一。此意云何知之？於下言成就二字上，便可了然。

蓋世尊說此經法，原望人人成就，而成就必須自度度他，二利圓滿方可。若但知說，或但知受持，是於利他與自利，偏在一邊，尚有成就之望乎？故知經文，話雖分說，義實一貫。讀經聞法，不應執著文字相，必應如是領會真實義。此之謂依義不依文。

又先言隨說一段，與經初先言度盡所有一切眾生之意正同。意明菩薩發願，未能度己，先欲度他，度他即是度己也。次言何況盡能受持，亦與經初言，

復次菩薩應無住法而行六度之意正同。意明度他還要自度，而自度原為度他也。若不領會得自他不二之義，尚能謂之能受乎，尚安有成就可期乎？世尊說法如牟尼珠，面面俱圓，若不如此領會，豈不辜負此文。

須知各經之文，無不說得極其周到詳密。特恐人粗枝大葉，一知半解，不能盡空諸見，靜心體會，必致取著片面，昧其全體，自誤誤他。所謂依義者，是教人必須融會貫通，明其真義所在。而不依文者，即是不可聞得一言半語便斷章取義耳。

（丑）次，正明所以。分二：（寅）初，約成就正顯；次約熏習結成。

（寅）初，約成就正顯。

五八 **須菩提。當知是人。成就最上第一希有之法。**

最上第一希有之法，何法乎？即阿耨多羅三藐三菩提法也。此法為究竟覺自證之法，成就此法亦即成佛之意。彌陀經云：釋迦牟尼能為甚難希有之事，能於五濁惡世中，得阿耨菩提。甚難希有，即第一希有也。更無在佛之上者，故曰最上。若分言之，阿耨菩提，義為無上正等正覺。正覺者，從來不覺，而今能背塵合覺，非希有乎？正等者，等是平等之義。今不但自覺，而能覺他，

自他不二，空有不著，平等法界，是第一義，故曰第一。無上者，徑達寶所，證究竟覺，所謂無上菩提，無上即最上義也。古注渾簡，現為確鑿言之，使知其義。至後人所注，或以三身釋，或以三般若釋，則義欠親切圓滿矣。

成就者，言有成就此法之可能也。是人，即通指隨說是經、盡能受持，及聞經而能受持、能隨說之人。

當知二字，統貫下文。若就本句說，謂如是之人福慧并修，自他兩度，便得直趨寶所，大有成就，不可輕視。如知得是人成就不可思議，便知其福德遠勝於以充滿無邊無量大千世界之七寶布施者。一有漏有為，一無漏無為，所以致異者在此，奚足怪乎。

（寅）次，約熏習結成。

五九 **若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子。**

中國經字，本有路徑之義。典者，軌則之義。是經所明，皆是發菩提心者不易之正軌，共遵之覺路。行此路，依此軌，自然直達寶所。故此經所在之處便是寶所。既成寶所，故佛及一切賢聖莫不在此。若尊重弟子，猶言以及一切

賢聖。若者，及也。尊重弟子，或曰指迦葉、目連諸大弟子；或曰指文殊、普賢諸大菩薩。總之，佛所在處，便有大眾圍繞而為說法，譬如眾星捧月。故尊重弟子，是統謂一切賢聖、菩薩、羅漢盡攝在內，不必分別專指也。大般若云：般若所在之處，十方諸佛常在其中，故欲供養佛，當知供養般若。般若與佛，無二無別。知十方諸佛皆在於此，則知徧虛空盡法界之一切菩薩羅漢，無不盡在於此矣。總以明此經殊勝，在處處貴，在人人尊而已。

綜上來數科觀之，初顯說經之處，次顯受持之人。至此，則知所以顯處顯人，實為顯此經之功。經功非他，即是般若正智。則所以顯經，又復實為勸人供養此經，讀誦此經，受持此經，廣為人人說此經，以期由文字起觀照，證實相耳。佛之說法，眼光四射，面面俱圓，如此。

又初顯處時，說皆應供養如佛塔廟，是明說經即是住持三寶也。今則言凡經之所在處，便為有佛，及一切賢聖，是明常住三寶也。而中間乃曰，是人成就最上第一希有之法，是明其成就自性三寶也。合而言之，便是因住持三寶，證自性三寶，成常住三寶。亦即因常住故住持，因住持故常住。且云何住持，云何常住，全仗自性以成就之耳。

又上言成就殊勝，以顯福德殊勝之所以然。今更言熏習殊勝，以顯成就殊勝之所以然。何以故？以經典所在，既是佛菩薩等所在，則持說之者，便是親近諸佛菩薩等大善知識，如此時時熏習自性，豈有不大獲成就者乎。

又初言如佛塔廟，云何說經之處如佛塔廟乎？今則曰經所在處，佛及賢聖皆在，豈非顯明上文如佛塔廟之所以然乎？總之，既曰如佛塔廟，又曰佛及賢聖皆在，皆明此經是三寶命脈所關。故不憚詳言，至再至三，使一切眾生尊重此經耳。

又上言成就，即接言經典在處，則為有佛，若尊重弟子。此又顯明是人之成就，最上則如佛，次亦如一切賢聖，而為第一希有。何以故？發無住心者，當證無為果，故一切賢聖皆以無為法而有差別，故持說無為實相之經，豈不成就此法乎。

此數科經文，文字無多，妙義無窮，發揮難盡。茲不過略略言之，已如上述。是在人人善於領會之矣。

又前次校量顯經，以一大千世界寶施比較顯其福德；今則以無量無邊大千世界寶施比較顯其福德。何以前後相差若此，其義云何？蓋前次顯勝，是說在

能生信心之後，且曰一切諸佛及諸佛無上正等正覺法，皆從此經出。是明其如能聞是章句，信心清淨，便是趨向佛智，故有如是福德。然不過初發淨信之心，未能深入，所以只以一大千世界寶施顯勝。

今則不然，乃是說在開解之後。云何開解？所謂生清淨心，無所住而生其心是也。且曰當知是人成就最上第一希有之法，復曰則為有佛，若尊重弟子。是明其如能領解無住生心，生心無住之真實義，便有大大成就的可能。因解得經義，便得綱要，以視前之但具信心，未得綱要者，相去天淵，故以無量無邊大千世界寶施比較顯勝。是明此人之福德，超過前人無量無邊倍矣。

何以故？一是初發信心，粗知名字。一是深解經義，漸能入觀故。須知此經專明實相，直指本心。受持之者，果能直下承當，依經起觀，則生福滅罪，徑證菩提，功德何可稱量！而前半部五次校顯，若經功有大小者，實因持誦者功行之淺深成此差別，非經功有差別也。

（辛）三，請示名持。分二：（壬）初，請；次，示。

（壬）初，請。

[六十] **爾時須菩提白佛言。世尊。當何名此經。我等云何奉持。**

向下文義皆細，應當諦聽。因文相關涉前後，須合前後統觀而互說之，其義乃徹。既是綜合前後而說，故義意繁密，恍惚聽之，便難領會。爾時者，前言已竟之時。意顯領會得綱要時，便當行持，不容稍懈。所謂解時即是行時，是也。結經家特標爾時，意在於斯。

又本經中凡標爾時須菩提白佛言句，皆表更端之意。（俗云另行起頭。）以示本科所說更進於前，令人注意也。然語雖另起，意亦躡前。因上來屢顯此經福德殊勝，乃至經所在處，佛與賢聖同在其處，殊勝如此，不知其名可乎？屢言受持此經，即一四句偈等皆有極大福德，乃至盡能受持，成就無上菩提之法。然則應云何持乎？此皆學人所急當知者。故問當何名此經？我等云何奉持？

他經請問經名多說在全部之末，今獨說在中間，何故？須知此經後半部之義是從前半部開出，其義前半部中已有，不過說之未詳耳。若非長老再為請問，則說了前半部便可終止。以是之故，此經經名雖似說在中間，卻實是說於前半部之末，仍與他經無別也。

當何名此經者，當以何名名此經也。亦可倒其句曰：此經當何名。義既殊

勝，其名亦必殊勝。言下便有名必副實，若知其名，益可顧名思義之意。奉者，遵依。持，即修持，行持。請示持法，以便大眾遵依，故曰我等奉持。奉持，猶之乎奉行也。

凡言及行，便具二義。（一）自行。（二）勸他行。故古人釋持字義曰任弘。任者，擔任，指自行而言也。弘者，弘揚，指勸他人行而言也。說到行持，便牽及上來所說矣。試觀上來自詳談起，開口便說應降伏其心。云何降伏，即是發大願，行大行，不住六塵境界，廣行六度，度盡無邊眾生成佛而不取度生之相。乃至法與非法皆不應取。如是層層披剝，愈剝愈細，結歸到不住六塵，生清淨心。（此八字，即應生清淨心及不住六塵生心縮語。亦即應無所住而生其心注腳。）凡此所說種種義門，皆觀門也，皆行門也，即皆應奉持也。

然則我世尊開示大眾云何奉持，亦已至詳至晰，何以須菩提長老復於此處請問云何奉持耶？豈上來所說諸義，但令領解，非令奉持乎？抑奉持上來所說，猶有未盡，故今重請乎？須言必須前後統觀綜合說之者正在於此。此等處若未徹了，其奉持必不得力，不但容易發生如上所說之誤會而已。須知長老今之請問云何奉持者，別有深意。

（一）佛所說法，無不理事圓融。圓融者，說理即攝有事，說事即含有理。所謂理外無事，事外無理是也。故學佛之人亦必解行並進。解屬理邊，行屬事邊，必須並進始與圓融相應。但眾生根性千差萬別。自有人即解即行；亦自有人雖解而未能行；或雖行而未能相應。須知解而未行，行而未應者，實未真解。真能領解，將不待勸而自行，行亦自能相應。長老欲為此輩人更進一解，故復請問，此之謂婆心太切。

（二）請問經名，即是請求開示上來種種言說章句之總題。則請問云何奉持，亦原是請求開示上來所說諸義，有無總持之法。若得總持，持此總題豈不更為扼要麼？此之謂聞法無厭。明得此中第一層道理，便知上來雖未請問云何奉持，并非專令領解，已攝有奉持在內。今雖請問奉持，亦仍攝有更求領解之意在內。明得第二層道理，則知前既奉持，今亦何妨更請。然則前後豈但不衝突，不重覆，且更可顯發前義矣。

說至此處，恐人復生他疑，今當徹底更一言之。問：上來所說既一一皆應奉持，今又明明請問云何奉持？何以第一大科，判為生信；今第二大科，判為開解；至第三大科，方判為進修耶？（詳說中，先判為兩總科，初約境明無住，次約心

明無住。再將此兩總科，判分為四。即一生信，二開解，三進修，四成證。）答：開經以來，實皆可起修。然修持之究竟法則在第三大科，故但予第三大科以進修之名耳。且此乃依經而判，非敢臆說。如第一大科中，明明點出持戒修福，能生信心。是明信心之初起也，故判為生信；第二大科，於請示名持之後，點明深解義趣。是明不但生信，且開解矣，故判曰開解；至第三大科將完，又明明點出以無我人眾壽修一切善法，則得阿耨菩提。且曰：如來說善法，非善法，是名善法，則并善法之相亦復不取，此之謂究竟修法。如此而修，謂之究竟者，以其合於諸法如義故也，故判之曰進修。

須知不曰起修而曰進修，具有深義。蓋明其乃深進之修持，兼明上來諸義，并非只是生信開解，不是起修耳。更有一義不可不知者，信解行三事，不能定說無次第，不能定說有次第。人必具有信心而後研求佛法。亦必明得佛法真實之義而後方知真實修行。此固明明有前後之次第也；然剋實而論，若其毫無功行，則障深慧淺，決不能領會甚深佛法。必須功行愈進，解理乃隨之而愈深。且若非有解有行，其信心亦若有若無，不能說是信根成就。由是言之，信解行乃是同時並進，豈有前後次第之可言？

間遇有人，無端而能信佛。或初不學佛，一聞甚深佛法，便得明了。并有佛法一毫不明而能發心精進勇猛修行者。此皆夙世本有功行，今遇因緣，遂爾發現，非偶然也。即以證說，證者憑證。凡親眼見得親身做到之事則謂之證。故必真實如法做到始名曰行。真實見到佛理始名為解。真實知得皈依三寶之益始名曰信。然則一言信解行，皆已含有證的意義。但向不名之為證。惟證法身，始予以證字之名耳。可見是名義上之分別，若論實際，無往而非證也。即以證法身言，云何為證？亦不過解行二事之功效。解行做到究竟名之曰究竟證得，除解行外無證可說。不但此也。本經云：信心清淨，則生實相。實相即是法身。換言之，法身顯現，亦不過信心清淨而已。由是言之，豈但信解行證並無前後次第，實則名相上似乎有四事差別而實際上毫無差別。四事化為一事，此之謂平等。即此四字，便可悟由平等見差別，由差別見平等之理。

再進一步言之。實相顯現時，惟一清淨，并信心二字亦無痕跡矣，則真究竟平等，如如不動矣。是故若明佛理，隨拈一事，皆能窮其究竟，歸於平等。即如生信文中，一念生淨信一語，就生信之事相言，故謂之一念相應，尚未淨念相繼耳。若言其究竟，則此一語，可深至無底，廣至無邊。何以言之？生淨

信便同生清淨心，亦與信心清淨同一義味。一念者，惟此一念。此念非他，乃是信心清淨。生者便是顯現。則生淨信便是淨心顯現。如此而說，是此一語，便是證得如如不動之性體矣。其他言句皆可如是領會。所以聞得一言半偈皆可證道也。此理不可不知。

然而講經說法，有時又不能不隨順其文相而說。若開首即說此深義，反令聞者無可依循，此理又不可不知也。前說此句時，不能驟明此理者，因此。茲已說至漸深，無妨順便拈出，使知佛法無淺非深，深亦可淺，直無淺深次第可說。故不可取著其相，而曰則非也。然為接引眾生，啓導進步，又不能不假設一淺深次第以及種種莊嚴之事。故不可斷滅其相，而曰是名也。

且住，今不說經文而擲筆題外，將信解行證囉唆如許言語，何為乎？當知非說閒話。乃是發明上文所說無有定法四字之義，通貫一切，俾大眾領會此義，庶幾頭頭是道。姑就信解行證發揮之，以示凡事皆然，不但佛法然也。且自此以往，義趣愈入深微。若不於此義薦得少許，則心中不能活潑潑地，於深微義趣，便不易領會。

當知下文般若非般若四段，正明無有定法。我今如是而說者，正預為下文

寫照耳。須知因為無有定法，所以不可執有，不可執無。經中凡言則非，皆明不可執有也。不可執有者，是令會歸性體也。何以故？性本無相，如太虛空故。安可以名字語言求，必須離相返照，庶幾證入也。凡曰是名者，乃示不可執無也。不可執無者，是令雖會歸於性，而亦不壞假有之名相也。何以故？性本無相而無不相故。相即性體之用，有體必有用故。如太虛空體，固空空如也，而萬象森羅，一切依正果報之相，皆由其中現出。若無萬象便成頑空，亦不足以顯其是太虛空矣。但不取著其相，與太虛空何損？何得曰絕對無相，且亦何須滅其相耶！

持此義以修行，則知欲見本性，必應離名絕相，破其我見。我見不除，便生分別心，而起念即著相矣。而此我見是無始以來病根，不易破除。必應依照佛所說法，一面返觀內照，息其攀緣妄想；而一面又應遵依各種儀軌事相，禮拜、懺悔、以及布施、持戒等等，求消業障，開發本智。俾得信心增長，解行成就，以期障除性顯。而行時又應心不取著色、聲、香、味、觸、法。體會此一念心之性，與諸佛眾生，本是一體，且體本空寂，然後感應神速，成就自易。夫修因時，既能不取相不滅相，空有兩邊不著，合於中道，所以感應大，成就

亦大。所以成就以後，便能不動道場而身徧十方，現各種莊嚴之土，以普度無量無邊之眾生。是之謂無相而無不相，無不為而無為。

推而言之。持此義以為人，則能胸襟曠達，不惹煩惱而得自在矣。亦知謹言慎行，不錯因果而無罣礙矣。持此義以處世，則知萬事皆空與我何涉？任他風浪起，穩坐釣魚船，可也。亦知人情世態，紛紜往復，安危苦樂，隨遇而安，可也。持此義以當大任、作大事，以不著相故，雖事來即應，而天君泰然，不為所動。以相非斷滅故，雖心不著相，而條理秩然，毫無廢事。如此豈不是則非是名，頭頭是道乎？真所謂道不遠人，人自遠之耳。我佛原為度世而來，故所說法無不世出世間一切攝盡。惟須融會貫通如是真實之義，則事事皆可奉持，時時皆是修行，在在皆得受用，而處處皆是佛法矣。所以佛法稱為法寶，此經尤是無上法寶，且收拾起閒言語，宣揚此無上法寶。

（壬）次，示。分三：（癸）初，總示名持。次，詳明所以。三，結顯持福。（癸）初，又二：

（子）初，示能斷之名；次，示持經之法。

（子）初，示能斷之名。

六一 **佛告須菩提。是經名為金剛般若波羅蜜。**

此七字為全經之總題，於開題時已詳釋其義矣。茲略言之。般若，此云智慧。約因曰慧；約果曰智。因果一如，故總譯其義曰智慧。波羅蜜，此云到彼岸。有此智慧，乃能了生死、入涅槃。如此作釋，則波羅蜜非他，即般若是。又此之智慧，非同世智辨聰，乃佛智佛慧，所謂佛之知見，是到彼岸之智慧。如此作釋，則般若非他，波羅蜜是。金剛是喻。金剛為物最堅最利，能斷一切。以其堅故，一切物不能壞；以其利故，能壞一切物也。以喻般若波羅蜜如大火聚，四面不可觸，能斷一切煩惱也。

何謂煩惱，見思惑是。見惑為身、邊、邪、二取。最要者，身見、邊見。身見即我見。小乘專指四大五蘊假合之色身言。大乘則通於法我。若取法相，非法相，即著我人眾壽，故曰法我。人眾壽三，皆由著我而起，言我則攝其餘矣。邊見者，小乘專就由身見而起之斷見常見言。大乘兼指一切法空有二邊。執有便取法，乃常見也。執空便取非法，乃斷見也。思惑即貪瞋癡慢疑，此為根本，由此生起慳嫉等等。

此之根本煩惱，皆無始病根積習深痼，遂致流轉六道，受苦無窮。今欲脫離此苦，非斷此病根不可。云何而斷？非仗此金剛慧劍不可也。又此部是大般

若經第九會所說。諸會皆說般若，則皆能斷，今獨於此部加金剛名，可見此部之義尤為精要，更堅更利，更為能斷耳。

（子）次，示持經之法。

以是名字，汝當奉持。（六二）

此八字，是令顧名思義，因名會體的奉持，非謂持此名字。恐人誤會，故次復自釋其所以。要知本經所明之義皆是應無所住。而眾生之病在處處著。著即住義。因眾生此病甚深，故開口便言降伏。凡言不應取，不應住，皆降伏之意。至此復云：以是名字，汝當奉持。無異言汝等當奉能斷之義以行持，且無異言汝等當奉金剛般若以降伏也。

見思惑中，我見為本。所以處處著者，因此。所以生種種惑，造種種業，受種種苦者，因此。所以急當斷除者，亦即在此。我見除則煩惱（即惑。）障除，而業障、報障亦隨之而皆除矣。三障消除，則法、報、應三身圓現。故如是奉持是從根本解決，能得究竟勝果，豈第了生脫死而已。所以此經在處則處貴，在人則人尊。

吾輩何幸得聞此無上經法，其必已於無量千萬佛所種諸善根，可知。何勝慶幸，何可妄自菲薄。然而善根如此，卻仍拖此臭皮囊，浮沈苦海，其必多生以來，或輕忽視之，未嘗讀誦，或雖讀誦而未能受持，或雖受持而未能如法也，亦可知矣。一思及此，又何勝慚愧。今幸佛光加被，又聞此法，又讀此經。若仍如前怠忽，前路茫茫，又不知要輪迴若干次數，自討苦吃。一思及此，又不勝其悚懼。古德云：此身不向今生度，更向何生度此身？可怕可怕。

此中斷、持二字，尤有要義。蓋斷者決斷之義；持者堅持之義。如上文說，應不住六塵生心。無如凡夫力不從心，明知不應住，而不知不覺，心粘其上。心既粘上，便被其縛，擺脫不了。必須將不住六塵生心，放在心中，時時觀照起心動念。倘於六塵少有觸著，便當機立斷。立斷者不可畏難，不可苟安，即勇猛之意。更須堅持不懈，堅持者精進之意。精進者所謂精審而進，密密內照，不使一毫放鬆也。精細而進，澄心靜慮，審察隱微也。精誠而進，至誠懇切，求三寶哀憐攝受，放光加被，助我之力也。念佛不得力，全由未在此中用功。吾輩修行，必須於一切染緣所謂六塵者，依照此經能斷、奉持二義而當機立斷堅持不懈。若不如此豎起脊梁，立定腳跟，何能降伏得多生背覺合塵的習氣。

我不降伏他，就被他降伏我。此心既被塵染，便不清淨，一句佛當然念不好。果能當機立斷，堅持不懈，庶幾有一心不亂之可能，而往生極樂，徑登不退，不難矣。努力努力。

總而言之。上來所言降伏，及不住六塵，生清淨心等，種種觀門行門，必領會此中所說能斷之義而奉持之，乃更有力。然則此中所明之義，甚為緊要可知矣。故向後之校量經功亦迴不同前也。

（癸）次，詳明所以。分二：（子）初，總標；次，別詳。

（子）初，總標。

所以者何。[六三]

所以者何四字，標詞。此下將具釋奉持能斷之所以然，故先標舉之使人注意也。向來注釋家，但以此句屬於佛說般若一段，今謂乃是統貫下文兩科。蓋下兩科，皆是開示修持之法，則皆是說明以是名字汝當奉持之所以然。何得但以屬於一段，使其餘經文皆成散沙，則校顯經功更勝於前之義亦無著落矣，大大不可。故今特將此四字另作（校作下舊版有為字。茲從原稿刪。）一科，判曰總標，以明其統貫下之兩科，非止屬於兩科中之一段也。綜合下兩科義趣觀之，可知

此一句中，含有三義。（一）如何而斷？（二）從何斷起？（三）因何須斷？今順序說之。

何謂如何而斷耶？斷者，斷我見也。我見隨處發現，不扼其要，云何能斷？且我見者，妄想之別名。而妄想原是真心所變，本不能斷。所謂斷者，破之而已。然則云何能破？明理而已，開解而已。試觀經名金剛般若波羅蜜七字。金剛，堅利，所謂能斷也。然原是用以喻下五字般若波羅蜜者。般若者，智慧也。波羅蜜者，到彼岸也。到彼岸之智慧，猶言徹底之智慧。由是可見斷我見并無別法，惟在徹底明理，亦即徹底開解而已耳。

然則所謂徹底明理者，明何理耶？當知眾生處處執著者，無他。由其不知四大五蘊以及一切法皆是緣生，如幻如化。而本其先入為主之見，視以為一定不移，遂致執著而不肯捨，是之謂我見。故欲破此見，首當明了一切法本無有定。如是久久觀照，則知法既無定，云何可執？且既無有定，執之何益？若能於一切法而不執，則我見自化矣。此真破見惑之金剛也。所謂明理者，明此理也。明得此理，可破我見。所謂徹底也。故曰：以是名字，汝當奉持。遵奉金剛般若波羅蜜以為修持，即謂遵奉此之名義以作觀照也。當知此部經法，正是

般若波羅蜜而曰則非般若波羅蜜。世尊時時說法而曰無所說。乃至微塵、世界、三十二相，皆說其非，不過是名而已。皆所以顯示無有定法之義也。此其一。

何謂從何斷起耶？當先從與自己最密切之法上，精勤觀照，以破其惑也。般若波羅蜜，為行人所當修持者，尚應知其則非而離名字相。世尊言說，為行人所當遵奉者，尚應知其無所說而離言說相。大千世界為佛教化之境，三十二相為佛所現之身皆應不著，則其餘可知矣。此所謂高處落墨也。推之，凡是自己所修之法，所為之事以及依報正報等等，皆當奉此義以為觀照也。此其二。

何謂因何須斷耶？觀下文曰佛說，曰如來說。便知倘不如是觀照，斷其我見，便違佛旨，而不能見如來矣。此其三。

明此三義，則知當如是奉持之所以然矣。

（子）次，別詳。分二：（丑）初，示會歸性體；次，示不壞假名。（丑）初，又二：（寅）初，示應離名字相持；次，示應離言說相持。

（寅）初，示應離名字相持。

六四 **須菩提。佛說般若波羅蜜。則非般若波羅蜜。**

流通本有是名般若波羅蜜一句，為後人所加，大誤。須知此科及下科，正明會歸性體，故皆遣相以明性。至大千世界三十二相兩科，乃兼明不壞假名。章義分明。乃無知妄作，一味濫加，可歎。不但唐人寫經，無是名句。智者、嘉祥、圭峯三大師注疏中，皆無是名句意。當從古本。

言則非者，令離相也。離相者，所以會性也。故標科曰會歸性體。照上來語例，應曰如來說。今不曰如來說而曰佛說者，義趣更深。略言其二：

（一）佛者，究竟覺果之稱。人皆知證得究竟覺果而成佛，由於修般若，而不知實由修般若則非般若也。使修般若而未離名字相，則為著我人眾生壽者，尚能稱究竟覺耶！尚何成佛之可能！故今特曰佛說者，所以示證果者由此而證，則修因者當如是而修也。

（二）既證性矣，亦復現相，則稱之為佛。故佛之一稱，乃性相全彰之名，非同如來但屬性德之稱也。故今曰佛說者，乃指示般若則非般若，不可打成兩橛。則非般若波羅蜜，當從般若波羅蜜中做出。所以開示：當即名字以離名字也。故上文曰：以是名字汝當奉持。此與應生清淨心句同一意味。所謂空在有中，非滅有以明空也。世尊因正令明性，既不能不遣

相，而一味遣蕩，又慮人誤會而偏空，故不曰如來說，而曰佛說以示意。此與不壞假名，說是名某某時，不曰佛說而曰如來說者，用意皆極深密。蓋不壞假名而曰如來說者，明其雖不壞相，仍應會歸於性也。今遣蕩時，不曰如來說而曰佛說者，明其雖應會性，而亦并非壞相也。然則此中已含有不壞假名意在，何須濫加是名一句，方顯其不壞假名耶！總由未明經意，所以無知妄作。

總之，佛說般若，是如其自證之理智而說，令一切眾生開佛知見耳。開佛知見者，令知性本無相，須離相修持，而後可以見性也，故曰般若則非般若。若不明此理，心中有一般若波羅蜜名字相，便取法相，尚得曰奉持般若波羅蜜哉？何以故？若取法相，即著我人眾生壽者故。此中但云般若波羅蜜則非般若波羅蜜，不連金剛二字說者，正明上文所云以是名字奉持者，乃謂當奉金剛能斷之名，以行金剛能斷之實，而斷其取著法相耳。般若無上之法，尚應離名字相，何況其他一切法！又當知佛之說此，正令不取法相，以修持一切法，則法法莫非般若，乃為般若波羅蜜耳。此上來所以言無有定法如來可說也。總而言之，佛說般若則非般若，是令領會法法皆般若，不可著般若之名字相。此以是

名字奉持之所以然，非謂在名字上奉持。又所以二字，便是真實義。上云汝當奉持，即謂當奉真實義而行持也。

（寅）次，示應離言說相持。

六五 **須菩提。於意云何。如來有所說法不。須菩提白佛言。世尊。如來無所說。**

此問躡上文來。或問，不應住般若波羅蜜法相，而此法原是佛說，說此法時，豈無法相？若無法相，又云何說？防有此疑，故發此問。有所說法否者，謂心中存有所說之般若波羅蜜法相否也。世尊問意，已含無字。何以故？如來是性德之稱，性體空寂，豈有所說之法相耶！不曰佛說，而曰如來說，意在明此。（又佛之現相，正為說法。若曰佛說，則與無所說義抵觸。故此科只能曰如來說，不能言佛說也。）

凡標須菩提白佛言句，明其言甚要，不可忽也。

答語更進一步，言不但無所說之法，且無所說。無所說者，無其所說也，非謂無說。（無所行、無所得等句，意同。）蓋性體自證，名為如來。如來者，即明其證得平等性體。平等者，理智一如，能所一如也。（故後文曰諸法如義。）既證

一如，故其言說，名為如說。（故後文曰如來是如語者。）如說者，明其是由平等如如之性海中自在流出。初未起心動念，雖終日說、熾然說、剎說、塵說，實無言說之相。尚無說相，安有所說之法相耶！故曰如來無所說也。

此番問答，不但遮疑。且意在令奉持者，體會性體非但無名字相，並無言說相。亦復知得如來熾然說而無其說相。則知得奉持所說之法者，應熾然修而無其法相也。

合此兩科觀之，欲證性體，必當離名言之相。然則名言究應云何而後可離乎？若不知之，是但知其當然而不知其所以然。須知此兩科義趣，我世尊實令奉持者離念也。念不離，則名言之相終不能離也。何以知之？起信論心真如門中有一段文可以證明。論云：「若離心念，則無一切境界之相。」又云：「離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，乃至唯是一心，故名真如。」此文中真如，即性體之別名也。離言說相三句，歸重於離心緣相一句，此句即是離念之意。蓋緣者，攀緣。心緣，即是起心動念。心念若動，必有所攀緣，便落於名字相矣！而言說者，心之聲也。心必先緣於所欲言者，而後達諸言詞。故心念若動，又落於言說相矣。故三句中，離心緣相句是總。心緣相離，然後名

字、言說之相皆離。此與論文上句，若離心念，則無一切境界之相句，相應。離心念，便無一切境界相。所以離心緣相便畢竟平等，唯是一心，而名真如也。由此論義，以證經義，則此中令離名言相持，非即是令離心念修持乎？論中又引他經云：「能觀無念者，則為向佛智。」佛智即是般若波羅蜜。故此金剛般若波羅蜜經，當如是斷其著名字言說之攀緣妄想而奉持也。此以是名字，汝當奉持之所以然也。

起信論又云：「當知染法淨法，皆悉相待，無有自相可說。是故一切法，從本以來，非色非心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說，引導眾生。其旨趣者，皆為離念，歸於真如。以念一切法，令心生滅，不入實智故。」此節論文，更好引來為此兩科經文作注腳。

此請示名持一大科關係緊要。今當再依此節論文詳細說之，以期徹了。必道理洞明乃能觀照用功，想為諸公所願聞也。

先說非色非心，非智非識，非有非無三句。非色色字，賅有表色、無表色言。有表色者，謂有形可指之法。無表色，謂無形可指之法。此種種法，無論

有表無表，本無自體，體唯是心，故曰非色。然不過唯心所現而已，實非心也，故又曰非心。非智之智，即謂性智。性體平等空寂，豈有諸法，故曰非智。然則諸法是識乎？須知不過識心現起耳，不能謂諸法便是識也，故又曰非識。非有非無者，因緣聚合，似有諸法發生，非無也。既為緣生，乃是幻相，非有也。此三句，總謂一切諸法，不過彼此對待相形，雖似有而實無，當體即空。以說明其上文當知染法淨法，皆悉相待，無有自相可說之意而已。

當知般若，亦是與彼諸法相形，名為般若耳。以一切法緣生幻有，本無自相，豈有自相可說。安可執著名字相。故曰般若則非般若。且佛證真如實智故，雖熾然而說實無言說之相。故曰如來無所說。但為眾生故，假以言說引導，令其離念證性。由是可知經中曰般若非般若，令離名字相；又曰無所說，令離言說相者，其宗旨非為欲令大眾離念歸於真如乎？然則所謂奉持者，謂當奉持金剛斷除妄念，亦可知矣。

前云明了無有定法是清我見之源；今云破除攀緣妄想是截我見之流也。試觀上引論文最後數句云：「以念一切法，令心生滅，不入實智故。」實智，即謂性體。可見性本無念，欲證性體，非斷念不可矣。又可見起念即是生滅心。

因有生滅之心，遂招生死之果。若不斷念，又何能了生死乎？然而一切眾生，從本以來，念念相續，未曾離念，謂之無明。無明者，不覺也。因不覺，故起念。云何不覺？所謂不達一法界故。謂不了達十法界理事，唯一真如，同體平等，此之謂不覺。既不覺知平等同體，遂爾動念。念動，而能見、所見隨之以起，故有人我差別之相。由此而分別不斷，取著計校，造種種業，招種種苦。又復展轉熏習，果還為因，因更受果，愈迷愈深，沈淪不返矣。今欲返本還源，故必須從根本解決，以斷其念。難哉難哉！因其難也，故我世尊為說種種方便法門，令其隨順得入。如上所引能觀無念者，則為入佛智，亦方便之一也。此是吾輩生死關頭，至要至急之事。亦是本經所令奉持者。不敢憚煩，更為說其方便。

須知觀無念三字，固是方便。而云何觀法，仍須得有方便，乃能起觀。其作觀之方便云何？起信論曾言之矣。論云：「當知一切法不可說、不可念故，名為真如。問曰：若如是義者，諸眾生等，云何隨順而能得入。答曰：若知一切法，雖說，無有能說可說；雖念，無有能念可念，是名隨順。若離於念，名為得入。」一切法不可說、不可念故，名為真如，此是就一切法而明真如也。

意謂一切法無體，體惟淨性。（淨性，即真如之別名。）既是一切法，體惟淨性，所以諸法一如，所以稱為一真法界。蓋心雖無法，而法從心生。故十法界之法，不離乎惟一真心。曰一如，曰一真。所以本性名為真如者，因此。就諸法以明真如，則一如一真之義，極易明了，此說法之善巧也。因其諸法一如，故不可說；因其真心無念，故不可念。故曰一切法不可說，不可念，名為真如也。問中如是義，即指不可說不可念言。以諸眾生莫不有說有念，故問云何隨順得入。隨順，即方便之意。問意，以為有說有念之眾生，而欲其無說無念。若無方便，何得證入？答中，雖說念並舉，然能無念，自能無說。茲約念義明之，則說義自了。

當知雖念亦無能念、可念一句，正指示修觀之方便也。故下即接云：是名隨順。何以此句是觀無念之方便？當知此中具有二義：（初約性體言。）當知念是業識，而性體中並無是事。所謂從本以來，離一切法差別之相，以無虛妄心念故。此明雖業識紛動，而性淨自若，猶之虛空中萬象森羅，而虛空仍自若也。此是要義，不可不知。知此，則知性之與念，本來相離，便不致認賊為子。（次約念之本身言。）當知念之為物，當處起，當處滅，剎那不停。病在於前

念滅，後念又起，念念相續。但未有靜功者，不覺其是相續，誤以為前後只是一念耳。若前後只是一念者，修行人便無辦法矣。正因其生滅不停，故曰不怕念起，只怕覺遲也。此明念乃隨起隨滅，並無實物，猶之空花，幻有實無也。此亦要義，不可不知者。知此，則知念之本身，當下即空，便不致執虛為實。

二義既明，便隨時隨處，順此二義，密密觀照。當一念起時，即提起精神自呵自責曰：性本無念，適從何來？如此一照，其念自息。初心人未有定力，一剎那間，第二念又忽然起。便又如是呵責，覺照。久久，念頭可日見減少。即起，力亦漸弱矣。

問曰：提起覺照，此不又是起念乎？答曰：是起念也。當知自無始念動以來，積習深固。逆而折之，甚難甚難。惟有隨其習慣不加強制，卻轉換一個念頭，以打斷原念，令不相續。此正因其生滅不停，故能得手。更須知觀照雖亦是念，乃順體起用之念，便可順此用以入體，與彼昧失本性所起之念大異其趣。蓋起念同，而起念之作用大不相同。因是知得性本無念，及念亦本空。為欲除其妄念，故起觀照之用。此用乃順性體而起，故與昧性而起者大異其趣。此之謂隨順，此之謂方便。然應知起此觀照之念，亦復是幻，亦是緣生無性，今不

過借以除他念耳。若執此念為真，便又成病。

般若波羅蜜，原是用以對治取著之病，故般若亦不可取著。曰般若則非般若者，明其不應取著也。般若原含三義，所謂文字般若、觀照般若、實相般若。因文字，起觀照，證實相也。而此三般若，皆不應著。約文字言，若但執文字，不修觀行，固完全是名字相。約觀照言，若心中存有能觀照、所觀照之念，亦未離名字相。乃至證得實相般若，實亦無所證，無所得。若有證有得，仍然未離名字相，即非實相，亦不名般若波羅蜜矣。故此中般若則非般若，是徹始徹終者。

歸源無二路，方便有多門。念佛一法，尤為斷念方便之方便也。不令他念而念佛，亦是轉換一個念頭。而念佛更視作觀親切。蓋作觀，可說是智念，念佛則是淨念。換一個清淨念，以治向來染濁之念，並令一心念之。又是以純一之念，治向來雜亂之念。且佛者覺也，念念是佛，即念念是覺。覺者，覺其性本無念也，故曰更親切也。所以但能勤懇一心，便能做到念而無念。當知念佛目的，必須歸於念而無念。歸於無念，便是歸於真如。則不說斷而自斷，不期證而自證矣。其方便為何如哉！故曰方便之方便也。

頃所言不期證而自證，最初只證得一分，因其時但無粗念耳，其細念尚多也。起信論云：「若離於念，名為得入。」得入即是證入。而此語一深無底。當知由觀行而相似，然後方到分證。分證者，分分證也。最初只入得一分，由是經歷四十一個位次，而至妙覺以成佛，念頭方為離盡。離盡，方為完全證入真如之性。然實無以名之，假名為得入耳。何以故？以雖得而實無所得，雖入而實無所入故。如此方是真離念，方是真得入。

至於念佛功夫，雖未能做到念而無念。但能行願真切，仗彌陀悲願力，亦蒙接引往生，便同阿鞞跋致，此云不退，即是初住地位。如修他法，至此地位須經久遠劫數。今一生即令辦到，其為方便之方便，更何待言！須知便同阿鞞跋致者，明其資格本來未到，但蒙佛力攝受而得不退耳。吾輩幸聞此法，豈可蹉跎，交臂失之。然行願真切，必須一心在念佛求生上，方能謂之真切。若一面念佛，一面又起塵濁之想，則行願不真切矣。所以念佛人於斷念一層，縱令未易辦到，而不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心兩句，務必要做到。不然，則願不切，行不真，何能蒙佛接引乎？何以故？塵濁氣重，與清淨二字太不相應，則佛亦末如之何也已矣！

總之，妄想紛飛，是眾生無始來病根，萬不可強制。如其強制，反傷元氣。因妄想非他，即是本心之作用，不過錯用了，所以成病耳。只要依照佛法，將其轉換過來，歸到智念或淨念上，久久自歸無念，便是平等性智，妙觀察智矣。今曰斷除，當知是除其病，非除其法。斷之一字，當知是斷其妄，使歸於真。若能歸真，便恍然大覺，了達萬法一如，本是一真法界，本無人我差別，則萬念冰銷。所以只能用轉換念頭之法者因此。由是可知轉換念頭名為方便者，猶是權巧之詞，實在是根本挽救之法。除此之外，并無別法，此理更不可不知。

即以斷妄歸真言，亦須逐漸進步。凡初機者，猶未可驟語及此，因眾生無始便迷真逐妄，流而忘返。譬如世間浪子，久已流蕩忘歸，今欲挽其回頭，必須善為勸導以引誘之，乃有希望。不然，家庭間反增煩惱，此亦如是。必須多多讀誦大乘經典，喚醒癡迷。且多多親近善知識，開其蒙蔽，指示修途。而用功時復當由淺而深，乃能漸入佳境。不然，心中反不安寧。此又不可不知者也。

即如本經，前面已說了千言萬語，直至此處，前半部將了，方顯然令其離念。其不可躐等，驟語及此，大可恍然矣。然又當知，自詳談以來，所說種種觀門、行門，卻皆是由淺入深，為離念作方便者。以修功必須修至無念，方能

證性，方為究竟故也。今依此義，再將前文總結一次，逐層點醒，以便融會貫通，開其圓解。

所謂開解者，開智慧是也。依據各種經論，開解有三個步驟。第一步、當令開知境虛智。一切眾生，因不知一切塵境，原皆虛幻不實，遂致處處取著，我見橫生，故先令了達六塵等境惟虛無實。若其知之，始能不為所迷。不迷，即是智。故名曰知境虛智。第二步、當令開無塵智。塵，即謂六塵等境。無者，謂一切惟心，心外無法。必須通達乎此，又得遣蕩塵境之方便，漸漸乃能胸無點塵。若能無塵，則慧光愈明矣，是謂無塵智。此智既明，縱有念頭，亦極微薄，然後乃能斷之。斷念亦須有方便之智，則名曰金剛智。此是第三步矣。

金剛者，能斷之義也。試觀上來一開口便令發廣大心，普度眾生，若忘卻自己者。此最初之第一方便也。因一切眾生，以不達一法界故，不覺念起，而有無明。遂致人我界限分得極清，著得極緊。今令捨己度他，發廣大心，是令通達一真法界，本無人我之別，以化其膠固分別之積習，乃是從最初所以不覺念起之根上下手，故曰最初第一方便。迨說出不應住色、聲、香、味、觸、法布施之後，即就身相說明之曰：凡所有相，皆是虛妄。此便是令觀察根、身、

器、界，莫非塵境，莫非虛相，以開其知境虛之智也。當知眾生所以分別人我，牢不可破者，無非為境所縛，放不下耳。其所以放不下者，無非誤認種種境相為真實耳。今喚醒之曰：皆是虛妄。真是冷水澆背，令人毛骨俱聳。此第二方便也。

其下接以持戒修福，能生信心，以此為實。是令信此實義以起修，蓋以持戒修福為起修之最初方便也。果能一念生淨信，則是已於上來所說，一一能解能行矣。何以故？若無解行，不能一念相應故。至此便得無量福德。何以故？既能一念相應，是已得了知境虛智。住相之心，人我之見便能減少故。因進一步，告以若心取相，則為著我人眾生壽者。以及法與非法，皆不應取。取，即是起念。說心不應取法，不應取非法，已含有不能起心動念之意在。復告以法本無定，故不可取，不可說，乃至一切賢聖，皆以無為法云云。無為，即是無生滅心。生滅心，即是念頭。是又獎誘之曰：汝既能實信，希賢希聖，并能一念相應，須更令息生滅心纔好。以下更說福德之大以欣動之。

及至約果廣明，方顯然點出念字。得果時不能作念，則修因時不應動念可知矣。遂結之以應生清淨心。何謂生清淨心，應於塵境一無所住而生其心是也。

是則比前又進一步。由知境虛智，而開其無塵智矣。前但知之，今令無之，豈非更進乎。然開無塵智實為最後開金剛智之前方便也。若論修功，由知境虛智，修到無塵智，須經數劫。前是觀行位，今是相似位也。此智，為轉凡入聖之樞紐。若不得無塵智，便不能更進而開金剛智，亦即不能登初住位。若不登初住，便不能由相似位入分證位而成聖也。故得無塵智之福德，比前勝過無量無邊倍也。

何以福德有如是大？當知是人成就最上第一希有之法故。成就者，即謂成就無塵智也。心中果能無有塵境，縱然起念，比前更少，力亦更薄。修功至此，方能夠得上斷念。故此請示名持一科，遂告以斷念之法。淺深次第，步驟嚴整，佛之教化，如是如是。須知自開口一句曰：應如是降伏其心，乃至說到不應住色等生心，皆是伏惑。必須能伏，而後方能斷也。此中明明曰：以是名字奉持。而名字乃是金剛般若。故此中所明義趣，皆是開其金剛智也。

金剛者，能斷之義。離名言者，離念之義。若金剛智不開，念何能斷乎！當知位登初住，便須具有此智，若無此智，便不能斷無明。無明者，不覺也。因不覺故念起。故斷無明即是斷念。必須斷得一分無明，乃證一分法身而登初

住。自初住以上，無非此智逐步增長，使無明分分斷，法身分分證，位次亦分分增高。經歷四十位次，而至第十地後心，此智更堅更利，名曰金剛道，而登等覺。（第四十一位。）登等覺後，復用此智以斷最後一分極細無明，乃登妙覺而成佛。通常專以等覺之智，為金剛智。等覺以下，仍名無塵智。實則此智之名，顯其能斷耳。若不具此智，便不能斷一分無明，證一分法身而登初住。故初住以上，實皆具有此智。不過位位增勝，至於等覺，此智圓滿，遂致等覺之智，獨彰此名耳，此理不可不知。由上來所說觀之，必到相當程度始能斷念。而念若不斷，便不能證法身而轉凡成聖。以及斷念之前，必須先修種種前方便，其義昭昭明矣。

本經自詳談至此，已經將經義數次總結，而每結各明一義。所以如此者，無非欲聞者融會貫通，多得點受用。且以明經中義蘊無窮，發揮難盡。上來種種宣說，亦不過大海之一滴耳。

此離名字，離言說，兩科經旨，茲將上來所明者概括之，以便記憶。即（一）先須了徹無有定法，以清妄念之源。此是智慧。（二）更須破除攀緣心想，以截妄念之流。此是能斷。此以是金剛般若波羅蜜名字奉持之所以然也。至於作

觀，念佛，乃能斷之方便。此之方便，仍為兩科經旨中所具有，並非外來。能觀無念者，則為向佛智。佛智者，般若波羅蜜則非般若波羅蜜也。佛說般若，是令依文字起觀照。奉持，即是令大眾作觀照功夫。而離名言，即是令離念。豈非明明令觀無念乎。奉持，有拳拳服膺之意。即是應念念不忘佛說，念念不違如來。念念不忘佛說，即是一心念佛也。念念不違如來，則不但念應化身佛，且令念法身實相佛矣。又不覺，故念起。令了徹無有定法，便是令其覺，故曰清源。以不覺，是起念之源也。次令破除妄想，是離念。故曰截流，以起念是從不覺而出也。而不覺念起之後，遂有能見所見之分，而成人我差別之相。今則全在對治不覺念起上用功，即是在我見的根本上下手。根本既拔，我見自無矣。此奉持以斷我見之所以然也。

又此兩科，是明空如來藏也。空，有二義：（一）性體本空。（二）空其妄念。此中曰般若則非般若，曰如來無所說，說性體本空也；而離名字相，離言說相者，空其妄念也。故此兩科，正明空如來藏義。下兩科，則是明不空如來藏。空，明體；不空，明用。下兩科不壞假名，所以明用也。蓋根身器界，皆是性德所現之用。故是不空如來藏義。

（丑）次，示不壞假名。分二：（寅）初，示不著境相持；次，示不著身相持。（寅）初，又二：

（卯）初，問答；次，正示。

（卯）初，問答。

（六六）**須菩提。於意云何。三千大千世界所有微塵。是為多不。須菩提言。甚多。世尊。**

名者，名字。凡一切法，皆有差別之相。就其差別，安立名字，故名字之言，是就相說。相是幻有，則名為假名。幻有者，明其非有而有，有即非有之意。不壞者，不斷滅意。相是體起之用，何可斷滅？雖不斷滅，然而相實非體，故仍不應取著。因體是不變，相常變動。體是本，相是末。不應捨本逐末，迷相忘體，故不應著也。

離與不著，乍聆似同，細審不同。各不相涉，曰離；於顯用時而不為其所縛，是曰不著。上兩科曰離者，是明修行人重在證體，而體之與相，本來渺不相涉也。此下兩科曰不著者，又明修行人先應證體，體明必須達用，故不可壞相。然雖達用，終應會歸於體，故又不可著相也。此中所說，莫但作解釋標科會。般若妙旨，已盡在裏許矣。

適纔是明離與不著，命意不同。又須知意雖不同而宗旨則同。其同為何？斷念是也。何以故？上兩科言離名字言說者，是離攀緣心，其義前已廣說。離心緣者，所以斷念也。此兩科明境身，亦即依正二報，皆不可著者，著則又起念矣。雖不壞，卻不著，亦所以斷念也。其餘要義甚多，入後逐層說之。

上科之般若波羅蜜乃六度之一，固是佛法之名，然亦為性具理智之稱。性體空寂，名字言說本來無從安立。上科既就此性具理智上立說，固應遣一切相。所以只說則非，說無可說，而不說是名。即復性本非相，本來與相無涉，故說離也。此下兩科，境之與身，本是依正二報，幻相儼然。就此立說，於顯明不壞假名之義便。故微塵、世界、三十二相，皆說是名。然而究是幻相，虛妄不實，故皆說非而不應著也。

此問亦躡上文來。蓋著相者聞無所說，將曰若無所說，何以教化三千大千？且言說本來無相，縱可云說無所說，而世界之大其相宛在，豈得曰世界無世界乎？為遮此疑，故發此問。問語甚妙，不問世界，而問所有微塵多否。意明世界是由眾多微塵集合，而現三千大千之幻相耳。彼執大千世界之相為實有者，亦可以恍然悟矣。答亦妙，長老深領佛旨，故答甚多。意明世界所有，無非眾

多微塵耳。然則除多數微塵外，豈別有一世界哉。會得但是塵多，便知大千世界，有即非有矣。

（卯）次，正示。分二：（辰）初，不著微細相；次，不著廣大相。

（辰）初，不著微細相。

須菩提。諸微塵。如來說非微塵。是名微塵。六七

此意比前問意更進。謂不但世界，并且微塵非微塵。此意是明微塵亦是假名也。楞嚴有云：「汝觀地性，粗為大地，細為微塵，至隣虛塵。」何謂微塵？何謂隣虛塵？若如俱舍論正理論所說，則微塵之量，已為目力能見之最細者。蓋七倍微塵為一金塵，七倍金塵為一水塵。金塵水塵者，謂能在五金之空隙，或水之空隙中往來也，則微塵之細可想。又七倍水塵，為一兔毛塵，謂其細等於兔毛之尖，由此可悟微塵之細矣。殊不知此細極之微塵，仍可析之為七個極微塵，則非肉眼所見。惟天眼以上能察之耳。至此已是色相之邊際，無可再析。然而若以慧眼觀察，更可析之為隣虛塵。隣虛者謂其隣近於虛空矣。此語猶今言之等於零也。由是可知微塵亦是七個極微塵集合而現，並非實物。故曰微塵非微塵也。如此說法，乃是小乘之析空觀。析空觀者，謂須一一分析而觀之，

方知其是空也。大乘則不然。惟就性體上觀察，便知無論大相小相，皆是緣生幻有，當下即空，何待分析方知。如是觀者名為體空觀。本經是為發大乘，發最上乘者說，故曰如來說。如來者性德之稱。如來說者，明其是依性體本空而觀。所謂體空觀是也。蓋約性而說，微塵本非實體，但不無幻相耳。本非實體，故曰非也，不無幻相，故曰是名也。

（辰）次，不著廣大相。

六八 **如來說世界。非世界。是名世界。**

知得微塵非微塵，但是假名。則世界非世界，但是假名，不待煩言而可解。此說法之善巧也。合此兩小科觀之，是令修持般若者，無論何種境界，或細如微塵之事，或大如世界之事，皆應不壞、不著。細如微塵，尚不應壞，大於此者，可知矣；大如世界，尚不應著，細於此者，可知矣。

（寅）次，示不著身相持。

六九 **須菩提。於意云何。可以三十二相見如來不。不也。世尊。何以故。如來說三十二相。即是非相。是名三十二相。**

此問亦是由上文生起。蓋不得意者，聞世界非世界，而是假名者，將謂佛之隨感斯應，現種種身，原為教化大千世界眾生。若如上言，是世界有即非有，非有而有矣。然則佛現三十二相之應化身何為乎？豈應身亦為有即非有，非有而有乎？為遮此疑，故發此問。

須知如來既已證性，而又現三十二相之身者，因眾生各各以此如來藏為體，惜其迷相，竟不自知。故由性體顯現應身之相，以教化大千世界，為眾生開此寶藏。皆令迴光返照，不著一切相，而自見本性耳。眾生此性，原與諸佛同體，所謂一真法界，是也。故若能自見本性，便是得見如來。若著於相，則所見乃是應身之相，非法身之體，何能謂之見如來哉。明得如來應云何見，則知三十二相亦由緣會而生，當下是空。當下是空，有即非有也。緣會而生，非有而有也。有即非有，故曰即是非相。非有而有，故曰是名三十二相也。

此處問語，與前第一大科中可以身相見如來否，語氣同而語意不盡同。蓋前舉身相問，是佛與眾生並攝在內。今舉三十二相問，則專約佛言也。

答語不也，是活句。與前答可以身相見如來否中之不也，意同。言不可相見，亦得相見也。流通本不也下，有不可以三十二相得見如來句。古本無之，

是也。當知前科下文，但曰身相即非身相，故曰不可，又曰以身相得見如來。以明上之不也，下之身相即非身相，皆是活句，意思雙關。而此處下文，既曰即是非相，又曰是名三十二相，已足表明不也是雙關之意。何須更贅一句，曰：不可以三十二相得見如來乎？應從古本。

舉如來說，明約性而說也。約性而說，即是非相，此明性體本非相也。若知體之非相，則三十二相何可見如來耶？今云約性而說，即是非相，是名三十二相，此明名者，實之賓。三十二相既但是名，可悟其體是性也。若知此理而能不著於相，則因相便可會體，何必滅相以見性哉！知此，則三十二相本由性起，故不應壞；而性本非相，故不應著之義，亦得洞明矣。

何謂大千世界，前已廣談。何謂三十二相，亦不可不知其義。

（一）足安平相。謂足裏（裏，邊也。）無凹，悉皆平滿。

（二）千輻輪相。足下之紋，圓如輪狀。輪中具有千輻，狀其眾相圓備。

（三）手指纖長相。謂手指端直，纖細圓長。

（四）手足柔軟相。手與足皆軟如棉。

（五）手足縵網相。手足指與指如有網然，交互連絡，有若鵝鴨指間之形。

（六）足跟滿足相。跟，足踵也。（俗名腳後跟。）圓滿無凹。

（七）足趺高好相。趺，足背也，高隆圓滿。

（八）腨（音市兗切，如陜。又尺兗切，為喘。）如鹿王相。腨，腿肚也。古又謂之曰腓。（音飛）鹿王，鹿中之王，謂大鹿也。謂股肉勻稱圓滿，不同凡夫腿肚，忽然而粗。

（九）手過膝相。兩手垂下，其長過膝也。

（十）馬陰藏相，謂男根密藏不露。

（十一）身縱廣相等相。自頭至足，其高與張兩手之長相齊。

（十二）毛孔生青色相。一一毛孔，只生青色之一毛。而不雜亂。

（十三）身毛上靡相。身上每一汗毛，皆右旋而頭向上也。

（十四）身金色相。身色如紫金光聚。

（十五）常光一丈相。身放光明，四面各一丈。

（十六）皮膚細滑相。謂皮膚細膩光潤，不受塵水，不停蚊蚋。

（十七）七處平滿相。兩足下，兩掌，兩肩，（此謂肩窩。）及項中，七處皆平滿，毫無缺陷也。

（十八）兩腋滿相。兩腋之下充滿。（不凹。）

（十九）身如獅子相。謂威儀嚴肅也。

（二十）身端直相。身形端正無傴曲。

（廿一）肩圓滿相。此謂兩肩之全形，不聳不削，圓厚豐滿。與上七處平滿不同。

（廿二）四十齒相。具足四十齒。（常人至多三十六齒。）

（廿三）齒白齊密相。四十齒皆白淨、齊整、堅密。

（廿四）四牙白淨相。四大牙，最白而鮮淨。

（廿五）頰車如獅子相。兩頰隆滿，如獅子頰。

（廿六）得上味相。咽喉中有津液。無論食何物，皆成無上妙味。

（廿七）廣長舌相。舌廣而長，柔軟紅薄。展之廣可覆面，長可至髮際。

（廿八）梵音深遠相。梵者，清淨之意。音聲清淨，近不覺大，遠處亦聞。

（廿九）眼色紺青相。目睛色如紺青，極清淨而光明，有如金精。
（卅　）睫如牛王相。眼毛分疏勝妙，有如牛王。
（卅一）眉間白毫相。兩眉之間有毫，白色清淨，柔軟宛轉，右旋而放光明。
（卅二）肉髻相。頂上有肉，隆起如髻。

此三十二相，又名大丈夫相，又名大人相，亦名百福莊嚴相，謂以百種福德莊嚴一相。修成三十二，須經百大劫，故曰百劫修相好。福德即是普賢行願。故行願品云：此善男子善得人身。圓滿普賢所有功德，不久當如普賢菩薩，速得成就微妙色身，具三十二大丈夫相。當知相好皆大悲大願之所成就者也。

何故修此相好。以一切有情，無不著相。若見相好，乃生歡喜心，生恭敬心。方肯聞法，方能生信故。

又梵王、帝釋、輪王亦有此相，菩薩亦往往有之，但以好不具足，遂不如佛。相好者，非謂其相甚好。蓋大相名相，細相名好耳。而大與細，亦非謂大小。大相者，到眼便見。細相者，細心觀之，乃知其好耳。細相，即所以莊嚴其大相者。故佛有三十二相，便有八十種好。又稱為八十隨形好。隨形，即謂

其隨三十二形相也。菩薩雖亦有好，但不及佛之具足。八十，即（一）無見頂，（二）鼻不現孔，（三）眉如初月，（四）耳輪垂埵，（五）身堅實如那羅延，（六）骨如鉤鎖，（七）身一時迴旋如象王，（八）行時足去地四寸而有印文，（九）爪如赤銅色，薄而潤澤，（十）膝骨堅圓，乃至（八十）手足皆現有德之相。恐繁不具，詳見大乘義章。若三十二相之名，是依大智度論而說，他書或有異同。以上三十二相，八十種好，是應化身所現。若佛之報身，則不止此數。蓋身有八萬四千乃至無量之相與好也。

此大千世界，三十二相兩科，合而觀之，妙義無窮。蓋我世尊就此兩事上，說非，說是名，最為親切有味。聞法者，果能於此悉心體會，可於般若要旨，渙然洞然也。概括之，可分四節，以明其義。即一、約眾生以明，二、約因果以明，三、約空有同時并具以明，四、約究竟了義以明，是也。

第一約眾生以明者。換言之。即是世尊所以於大千世界、三十二相兩事上說非、說是名，之意，皆是就眾生分上，親切指點也。何以言之？世界為一切眾生依託之境，若無世界，云何安身立命耶？又若如來倘不現三十二應身之相，一切眾生從何聞法乎？從何起信乎？由是言之，此兩事皆於眾生分上，關

係最為緊要，可知矣。

故約性而言，雖本皆緣生幻有之假名，然謂之假名則可，謂之非是則大不可。故曰是名，明其雖假名而甚是也，故不可壞。然而當知世界終為塵境，倘一切眾生取著此塵相，則心不清淨。心不淨則土不淨，豈能了生死出輪迴乎？更須知佛之應身，是法身如來所現之相。即是證了法身，方能現應身。何故現應身？不現此相，眾生無從聞法。而如來現應身以說法，原為欲令眾生，皆證本具之法身。倘眾生取著此應身之相，便不能見性矣。何以故？以其既不能返照本性，雖覿面對此三十二相之佛，亦不能見如來故。豈不大違佛現三十二相之本旨乎？故皆曰非。明其約相雖是，約性卻非，故不應著也。如此指點，何等親切。

第二約因果以明者。換言之，是明世尊就此二事立說者，欲令眾生明了因果之真實義故也。何以言之？此塵凡之大千世界何來乎？眾生同業所感也。此勝妙之三十二相何來乎？世尊多劫熏修所成也。然則此二皆不外因果法，可以了然矣。

因果者，所謂緣會而生也。緣生故是幻有，幻有故是假名。然雖為假名，

而有因必有果，永永不壞者也，故曰是名。言是名者，為令眾生懍然於因果，雖性空而相有，絲毫不爽，不可逃也。若知因果性空相有而不可逃，便應修無相無不相之殊勝淨因，以證無相無不相之殊勝妙果。何謂無相無不相，即是體會因緣所生法，即空即假，即假即空，而二邊不著，以合中道第一義諦，是也。須知無相無不相，中道第一義諦者，性之實相，本來如是。故如是修持，便是般若波羅蜜也。所以修此勝因，必剋勝果。故於大千世界、三十二相，皆說曰非。皆說非者，為令眾生既不壞因果之相，而復會歸於性。便是空有不著，合乎中道也。

第三約空有同時并具以明者。是明世尊就此立說，為令藉聞此法，而得了然於空有同時并具之所以然也。何以言之？說一非字，是令不著有也。說一是字，是令不著空也。而曰非曰是，二者並說，是令二邊皆不可著。何故皆不可著，因內而此身，外而世界，依正二報，無非因緣和合而生。當緣會而生之時，儼然現依正二報名相，豈可著空。當緣散則滅之時，此身何在，此世界何在，豈可著有。不但此也，依正二報，當其緣生之際，既是因緣和合謂之為生，可見除因緣外，別無實法。故現是名時，即為非有時，故曰有即非有。亦復當非

有時，即現是名時，故曰非有而有。合而觀之，豈非空有同時並具乎。

既為同時并具，故著空著有皆非。故今是非同說，即是令聞法者，體會空有并具皆不可著之意。而依正二報，為名相顯然眾所共見之事。此既空有同時并具，則其餘可以恍然矣。復為眾生關係最密最要之事，此既空有皆不可著，則其餘可以了然矣。上兩科，離名字言說，尚是專遣有邊。此兩科，空有二邊俱遣，乃為斷除妄念之極致。

第四約究竟義以明者。乃是說明世尊說此兩科，是令眾生徹底領悟言語道斷，心行處滅之性體耳。何以言之？依正二報既皆緣生，可知惟是因緣聚合之相，故經中謂之是名。是名者，明其假名為生也。既是假名為生，可見實未嘗生。故經中說之曰非。說非者，明其本來無生也。既無所謂生，則亦無所謂滅。然則諸法本不生不滅，而凡夫不知，迷為實有生滅，隨之而妄念紛起。是故世尊說為可憐憫者。

更須知身心世界本無生滅，而見有生滅相，安立生滅名者，無他，實是癡迷可憐之凡夫，妄念變現之虛相，妄念強立之名言耳。經云是名者，如是如是。此是名之究竟了義也。是故若離於念，身心世界之名字言說，尚且無存，那有

生滅之名字，又那有生滅可說？如此則泯一切相而入真實體矣。何以故？真如性體，從本以來，平等如如。非有非無，非亦有無，非非有無。乃至非一切法，非非一切法。總而言之，起念即非，并起念之非亦非。所謂離四句，絕百非者，是也。經云則非者，如是如是。此則非之究竟了義也。

此究竟了義，前面凡言則非是名處，皆具此義。而先皆不說，至此乃說者，有深意焉。下文云深解義趣，可知經文至此，當明深義。故上來暫緩。所謂由淺入深，引人入勝也。又復此義，就身心世界上說最便。又復此請示名持中經義，正明斷念以證性。欲斷念證性，非奉持究竟了義則不能也。故曰經文至此，當明深義。知此，便知此義惟宜於此處發之。移前嫌早，移後又嫌遲。講經說法，當令文義無謬。蓋義有淺深，文有次第。若當說時不說，不當說時便說，是謂於文有謬。縱令其義無謬，亦為妄談，亦有罪過。此義，凡有弘法之願者所不可不知也。

又上來說則非，只是說則非。說是名，只是說是名。而第四層之義不然。說是名時，攝有則非意在。而說則非時，亦攝有是名意在。此亦究竟了義也。豈止遣相談性之為究竟了義。須知但遮無照，但泯無存，則所說者便非究竟了

義。遮中便有照，泯中寓有存，方為究竟了義。蓋非遮非泯，則不能見性，而呆遮呆泯，又豈能見性。聞此究竟了義，當悉心體會。差之毫釐，謬以千里。至要至要。

再將此不壞假名兩科，與前之會歸性體兩科，合而觀之，更有要義，急當明之。須知前就般若之名字言說令離，復就大千世界，三十二相令不著者，無他，以性體絕待。一落名字語言，便有能名所名，能言所言。既有能所，儼成對待。少有對待之相，便非絕對之體矣。佛說般若，是令見性。以般若波羅蜜原由真如之理體正智而出生者也。故約此而令離名言，以明證性必應遣相之意。即復因其體之絕待，故能融攝一切世間出世間法。如起信論所謂如來藏具足無量性功德故，（此句是明相大。）能生一切世出世因果故，（此句是明用大。）可見相用不能離體。即是因其體大，所攝之相用亦大。而此不壞假名兩科，所言大千世界，三十二相，正明相大。以其皆由性體顯現故，所謂無量性功德故。又大千世界為眾生同業所感，是世法因果也。三十二相為佛多劫薰修所成，是出世法因果也。可見此二又即兼明用大。而且舉大千世界為言，則攝盡世法一切因果。舉佛之三十二相為言，又攝盡出世法一切因果。又復言世界，則攝一

切廣大相。言微塵，則攝一切微細相。然則於此而明不著，則一切皆不應著，可知矣。於此而明不壞，則一切皆不應壞，亦可想矣。何以皆不應著？以相用應融入性體故。何以皆不應壞？以體必具足相用故。

且由先說會歸性體，後說不壞假名之次第觀之，是明明開示學人，最初宜用遣蕩功夫，以除其舊染之污，使此心漸得清淨，乃有見性之望。并名字言說之相，尚須遣蕩，則心中不可有絲毫之相可知。何以故？性本非相故。然而但用此功，防墮偏空，故更當圓融。圓融者，性相圓融，無礙自在也。故接說不壞假名，所以明圓融無礙之義也。

蓋欲言是名而先言非者，是明幻有不離真空，相非性而不融也。故雖不壞相，亦不可著相，而後乃能圓融而無礙。無礙者，相不障性也。又復既言非，又言是名者，是明真空不妨幻有，性非相而不彰也。故雖不著相，亦不應壞相，而後乃為無礙而圓融。圓融者，性不拒相也。如是之義，乃此四科最精最要之義。般若波羅蜜宗旨，徹底宣露矣。正金剛般若波羅蜜云何奉持之所以然也。若未明乎此，則對於經義，縱令不無道著一二，終是不關痛癢。則所謂解者便非真解。既未真解，如何奉持乎？則所謂行者，實乃盲行而已。如此雖勤苦學

佛，必不能得大受用，甚至走入歧途而不自知。反之則一日千里，受用無盡也。

般若為佛法中根本之義，亦為究竟了義。若學佛者，於此根本義究竟義未明，終是在枝葉上尋求。既未見道，又何足云修道？故不能得受用也。從來所謂三教同源之說，無非就佛法枝葉上牽引附會。若根本究竟之義，便無從比擬矣。當知佛法所以超勝一切者在此。若學佛而不明此義，終在門外。故上云：一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。是明明開示佛法當從此門入也。

儒家往往剽竊佛法之義以談儒，而又毀謗佛法，真是罪過。然所剽竊者，只是一知半解。不但非了義，且非全義。因此生謗，可乎？其所從剽竊之路，無非禪家語錄耳。禪家修持，雖宗般若，然以不立文字故，遂不根據教義發揮。而其所說又一味高渾，容易為人剽竊附會者，在此。而根本究竟了義，不致被人撏扯攪亂者，亦幸而有此。何以故？儒家克己修身，循規蹈矩，豈非君子？然眼孔短淺，心量狹隘，大都少有所得，便沾沾自喜，知其一便非其二。故自漢以來，號稱尊孔，除漢儒訓詁之學，尚於儒書有所裨益外，其他或拉扯讖緯之言，或捃扯黃老之說，或剽竊禪家緒餘之與儒書近似者，附會而裝皇之，實

於儒家真義，并未夢見。而門戶之爭，卻甚囂塵上。以如是我見甚深之人，雖聞佛法根本究竟了義，其不能領解也，亦可決矣。試觀程朱皆親近禪宗大德多年，而所得不過如此。反而操戈相向，亦足以證余言之非謬矣！然則彼輩若聞究竟了義教，縱令不致操戈，其必亦如談儒理然，牽枝引葉，似是而非，反令正義因之不彰而已，此又不幸中之大幸也。

又此四科，更有一要義，亦不可不明者。其義云何？則以頭一科為主，餘三科釋其所以然是也。頭科云何為主？般若波羅蜜，則非般若波羅蜜，是也。當知般若，是人人本具之智，即是清淨心。此清淨心，住處無方所，用時無痕迹，本是把不住，取不得的。所謂心月孤圓，光吞萬象。何以故？以其絕待清淨故。圓覺經不云乎：「有照有覺，俱名障礙。」佛說般若，本令人依文字，起觀照，證實相。但恐人存有照覺之智，其下者甚至向名言中覓般若，故特於說明奉持之所以時，不嫌自說自翻，而曰般若則非般若。如此一說，直使奉持者心中不留一個字腳，不能沾一絲迹相，真所謂快刀斬亂麻手段。即此便是金剛般若，迥異乎相似般若矣。（般若之理，見不徹底，經論中名為相似般若。謂其似是而非也。）一切行人，當如是奉持也。

上云以是名字者，當以是金剛名字也。故此金剛般若，持以破惑，惑無不盡；持以照理，理無不顯。故能即一切法，離一切相。即復離一切相，行一切法。果能如是奉持，方於世出世法，究竟達其本末邊際。謂之波羅蜜者，因此。此佛說般若則非般若之真實義也。復恐學人不能通達，故更說下三科以明其義，俾得洞然明白耳。

有所說法否一科，是明般若無言無說也。上云般若非般若，正顯其非言說所可及。故以有所說法否，試其見地。答曰無所說，正與問意針鋒相對。若知得雖終日說，熾然說，而實無言無說，是不於言說中求也。如是奉持者，是為般若波羅蜜也。

三千大千世界一科，是明般若境智一如也。般若非般若，正顯般若非實有一法，而法法皆般若之意，以明諸法一如。恐未能解，故借微塵世界發個問端。答言甚多者，就相而言相也。而如來說非，說是假名者，即相而無相也。若悟得細而微塵，大而世界，緣生無性，當體即非，皆是假名，則塵塵剎剎，莫非般若。所謂坐微塵裏轉大法輪，於一毫端建寶王剎。所謂盡十方世界是自己光明。又曰山河及大地全露法王身。皆境智一如之義也。境智一如，則是無能無

所，而絕待清淨矣。如是持者，乃般若波羅蜜也。

三十二相一科，是明般若無智無得也。般若非般若，正顯般若正智，覺性圓明，無能覺，無所覺。而凡夫則曰，若無能證之智，所證之果，為何現三十二相？故以得見如來否，發問。答曰不也，乃的示法身無為，原非色相。但如來以無智無得故，所以大悲隨緣，現起無邊相好，或三十二相，乃至隨形六道。可知種種相好，不過隨緣現起耳。既是緣起法門，所以相即非相，而是假名，故曰非，曰是名也。若會得非相是名，則如來隨處可見。即三十二相而見如來，可也。若或未然，著於三十二相，終不得見如來也。奉持般若，如是如是。

總而言之，般若法門，本如來說。今示以尚無所說，何況般若之法。其不應執著，不待言矣。遣其法執者，以清淨心中，不可有境界相也。故復示以塵非塵，界非界。使知法法頭頭，莫非般若，豈別有境界？然而人之不忘乎般若境者，以佛即證此故也。故更示不以相見如來。若知三十二相為非相，而是假名者，則是能見諸相非相矣。若見諸相非相，則見如來矣。知此，則般若非般若之旨可以洞明，即云何奉持亦可洞明。蓋總以開示當即相離相以奉持而已。

若照此義趣分科，則第二第三第四三科，應攝在第一科之下。今不如是而

平列者，以平列分科則空有二邊不著。以及遣蕩圓融諸義，彰顯明白，易於領會故也。然以般若非般若一科為主之義，經中明有，亦不可漏，故補說之。

此外尚有別義，亦甚緊要，不可不知者。此請示名持一科，已由伏惑說至斷惑。然而當知惑有粗細，此中是斷分別粗惑。故前半部總判曰：約境明無住。至後半部所斷乃俱生細惑。故其總判曰：約心明無住也。問此中已明離念，豈非已是約心明乎？答此有二義，前後不同。（一）此中雖已約心明，然尚屬於詮理。（即謂尚屬於開解。）入後乃是詮修。更於修中顯義，以補此中所未及。此前後不同處也。（二）此中先離粗念，即起心分別之念；入後是離細念，即不待分別，與心俱生之念。此又前後不同處也。上來詳明所以，已竟。

（癸）三，結顯持福。分二：（子）初，約命施校；次，明持福多。

（子）初，約命施校。

七十 **須菩提。若有善男子．善女人．以恆河沙等身命布施。**

寶施尚是外財，今則乃以身命施，佛經中名為內財，重於外財遠矣。眾生最愛者身，最重者命。身指四肢等言，猶未損及於命，已屬難能，況為眾生捨命乎。且不止一個身命，乃如恆河沙數。人之一生，只有一個身命，今云以恆

河沙等身命布施，其為生生世世，常以身命布施，可知。其為難能也何如，其福德之多也何如。然若施相未忘，仍屬有漏。如世之殺身成仁者，初未聞其有成佛事也。

（子）次，明持福多。

若復有人．於此經中．乃至受持四句偈等．為他人說。其福甚多。（七一）

受持一四句偈等，勝過恆河沙身命施，此何理也？且前兩次，皆以寶施校勝，此更以身命施校勝，又何說也？當知第一次顯勝，因甫生淨信故，但以一個大千世界寶施福德比較，以顯其殊勝。第二次顯勝，因解慧增長，不但知境虛，並知心中本無塵境。故以無量無邊大千世界寶施福德比較以顯其殊勝。至此則解義更深，已開金剛智矣。此智既開，便知斷其妄念，而捨生死根株，其功行視前更為入裏。故不以外財校顯，而以內財校顯。因其持說一四句偈等，能開金剛智，奉金剛般若以修持，便能斷念。斷念便捨生死根株而超凡入聖。視彼但能多生多劫捨其身命而未能捨生死根株者，相去不可以道里計。故持說此經一四句偈等之福德，多於以恆河沙身命布施之福德。以此開金剛智，可望超凡入聖。彼不知持說此經，金剛智便無從開，

若（校若．舊版作如。原稿作若。）

而仍未能脫生死輪迴苦惱之凡夫故也。

（辛）四，成就解慧。分二：（壬）初，當機讚勸；次，如來印闡。（壬）初，又三：（癸）初，標領解；次，陳讚請；三，勸信解。

（癸）初，標領解。

七二 **爾時須菩提。聞說是經。深解義趣。涕淚悲泣。而白佛言。**

從開經至此，所有伏斷分別我法二執之理事，由淺而深，逐層闡發，至詳至晰。故此一科接明深解。當機之如是自陳者，無非望大眾皆得如是，故既讚且勸也。何以故？佛與長老，不辭苦口，反覆闡明無住之旨者，原欲聞者大開圓解。蓋經旨是甚深微妙中道第一義，若不通達其深微，則見地未圓，何能二邊不著，合乎中道？經云：深解義趣，正明其見地已圓，不同向之偏空矣。此其所以自陳非慧眼得聞，至於涕淚悲泣也。此中雖說解義，其實已攝有行。蓋解行從來不能分開，故曰解行並進。並進者，以其必行到，方能解到；必解圓，而後行圓，故也。

當知修行不外聞思修三慧。如此中之聞說是經，便是聞慧。（何以此聞乃是聞慧，至下當說。）而深解便是思慧，修慧。何以故？若不思惟修觀，便不能深解

故。故曰說解便攝有行。不但此也，所謂深解義趣者，是何義趣乎？即是深領會得上文所說，當云何生信，當云何奉持之所以然也。然則說一解字，不止攝行，亦攝有信。且下文云：信心清淨，則生實相。生實相，便是證性。下文又云：「得聞是經，信解受持，則為第一希有。乃至何以故？離一切諸相，則名諸佛。」名之為佛者，明其證性也。然則說一深解，不止攝信攝修，并證亦攝在內矣。而且信心清淨則生實相之意，又是說實相之生，便是信心清淨。觀此，則前次所說信解行證，雖說為四事，其實乃是一而四，四而一，其理益可證明矣。

此成就解慧經文，乃是開經以來之歸結處。何以故？上來師資種種問答，苦口婆心，以發明甚深義趣者，目的何在？無非望聞法者，能開深解而已。豈非上來千言萬語，得此一科，始有個著落乎？故曰歸結處也。不但此也，從次科如來印闡以下，凡世尊所說，又無非就上來所已說之緊要處，加以發揮，加以證明。令人對於上來所說要旨，更加一層信解，則受持更為得力而已。故此第四科成就解慧，及下第五科極顯經功，乃是前半部總結之文也。此皆經中之脈絡眼目，故預為提出，預為點醒，以便臨文易於領會。

本經之例，結經者，凡標一爾時云云，皆是表示更端之意。此中深解義趣四字，約義趣言，則皆上文所有。而約深解言，則是上文所無，至此方始自陳，故曰更端也。爾時二字，與上請示名持中之爾時，正相呼應。蓋請示名持以前，所明之義，是開知境虛智，開無塵智。至請示名持時，乃開金剛智。此智甚深，不易領悟。此智若開，便斷惑證真，乃修功之所歸趣。今云深解義趣，便是自陳其得開金剛之智矣。若但開得知境虛智、無塵智，不過是觀行位、相似位，不得曰深解也。

不但此也。此中之爾時，乃直與經初爾時長老須菩提在大眾中，即從座起時之爾時相應。何以故？若無彼時之請法，何來此時之深解乎？若深觀之，此時之深解，已伏於彼時之請法。何以故？因長老能於大眾瞶瞶之時，獨能窺破佛不住相，因而請法。所以聞法即解耳。若在他人，決不能聞說是經，便得深解義趣。此下文所以云不足為難也。是經文中已明明點出前後關係矣。不但此也，彼一時開口即讚希有，此一時亦開口即讚希有，皆點明前後相應之眼目處。又觀彼時長老即從座起，願樂欲聞，何等歡欣踴躍。而此時之長老，卻涕淚悲泣矣。前後映帶，大有理致。蓋彼時之歡欣，正此時悲泣之根也。爾時二字，

若約當下說，便是開示所以奉持之理已竟之時，亦即聞而深解，悲從中來之時也。

聞說是經之聞，與經初願樂欲聞，此兩聞字正相呼應。聞所欲聞，且復深解，真乃萬千之幸，此所以喜極而悲也。深解與最初之諦聽相應，若不諦聽，斷難深解。故聞說是經之聞，非泛泛而聞，所謂聞慧是也。然此亦是就長老說，因其本是第一離欲阿羅漢，早能無念，既具慧眼，又復解空第一，故於未聞是經之先，便能洞了無住之旨而見如來，所以諦聽之效甚偉，聞便深解耳。若在凡夫，縱能諦聽，決不能一悟徹底。能開知境虛智，已難能而可貴矣。若聞經便爾無塵，千古能有幾人？至如金剛智，更無論矣。即如禪宗六祖大師，聞應無所住而生其心，而得頓悟，古今無第二人。然而傳授衣鉢以後，尚為獵人羈絆十餘年。此正佛祖加被，磨煉其金剛慧劍耳。若在末世，尤難之難。故下文云：後五百歲，得聞是經，信解受持，是人希有也。此理不可不知。然亦不可因難自阻。佛說後五百歲持戒修福，能生信心，便能一念相應。信為道源功德母，果能聞經實信，便入般若之門矣。果能入門，何嘗不可頓悟頓斷。何以故？諸佛加被故，夙慧甚深故。然則何謂入門？實信塵境皆虛，不為所縛，便是般

若之初門也，此理尤不可不知。

義者義理。即上來所說觀門行門，若伏若斷之真實義是也。趣者歸趣，亦云趣向。即下文所謂信心清淨，則生實相是也。蓋義理千端，歸趣則一。佛說文字般若，無非令依之起觀照，證實相耳。若不了解義之歸趣，則如入海算沙，毫無歸結。亦如行舟無舵，將何趣向？則亦無利益功效之可言矣。故但解義不解趣，非深解也。且以歸趣言之，若但解歸結所在，而不解如何趣向，仍是如數他家寶，自無半錢分，亦非深解。必須既了解義之歸結所在，更復了解此之所在應如何而趣向，是真能深解者矣。

此深解義趣四字，是結經者所加。蓋從下文自陳中，得知其能深領解也，故特為標出。其標出蓋有二意：

（一）使讀經者知下文自陳中所說，乃開經以來種種妙義之歸趣，宜悉心體會之。

（二）若不標出，則涕淚悲泣，從何而來？

且使知以解空第一之長老，乃因深解此經而悲泣，可見經中所說之空，非

尋常空有對待之空矣。又使知以長老親依座下之大弟子，乃因聞解此經，至於悲泣，可見此經真是難遭難遇，豈可輕視，更豈可不悉心體會。又使知以長老之悲泣，由於深解。可見久讀此經，而漠然無動於中，甚至怕談般若者，無他，由於經中義趣，未能領解故耳。由是言之，結經者特標此句，其為警策也，至矣切矣。

涕淚而泣，正明其悲。涕淚者，悲泣之容也。泣與哭異，有淚有聲為哭，有淚無聲為泣。人之所以哭者，忽遭意外大損，如刀割心，懊喪之極，不覺失聲而慟，此之謂哭。人之所以泣者，深幸未得今得，喜愧交并，感荷之至，不覺垂涕而悲，此之謂泣。長老興悲，不外此理。即由其撫今而喜，追往而愧，既愧且喜，因之愈感佛恩。合此三種心理，遂現悲泣之相矣。何以見之？此中云聞說，合之下文佛說如是甚深經典，昔日未曾得聞，則今日之感謝佛為之說，深喜何幸得聞，可知矣。而昔日雖得慧眼，不聞此經，其深抱慚愧之意，顯然若揭。須知當其慨歎往昔處，正其慶幸今日處。故曰：長老興悲，是由且喜、且愧、且感，三種心理所發現也。至如下之三勸信解文中所言，是長老不但自慶，更為一切眾生喜得無上法寶，此其所以廣勸信解受持也。然則既如此喜愧

交并，能不感激涕零乎？

凡人大夢初醒，回憶從前，莫非如蠶作繭，自纏自縛；如蛾赴火，自焚自燒。撫今思昔，往往涕不自禁。古德有云：大事未明，如喪考妣；大事已明，更如喪考妣。皆此理也。而白佛言者，因聞說是經而得深解義趣，因深解義趣至於涕淚悲泣，於是自陳見地，求佛印證，此必然之理也。

將涕淚悲泣而白佛言八字連讀之，便是垂涕泣而道。觀經初長老為大眾請法，及下之廣勸信解，可見長老向世尊垂涕泣而道，便是向徧法界盡未來一切眾生垂涕泣而道也。即次科所說昔來慧眼未曾得聞，亦是普告一切眾生者。我長老大慈大悲，意在警策一切眾生當速發無上菩提心，奉持般若，方為紹隆佛種，方為不負己靈。若學小法，雖開慧眼，得無諍三昧，成第一離欲阿羅漢如我者，尚不免今昔之感，慎勿如我之聞道恨晚也。而佛說此經，萬劫難逢。且義趣甚深，若得聞之，便當如法奉持以求深解。始知佛恩難報，而慶快生平耳。總之，長老之喜，為眾生喜。長老之感，為眾生感。其慚愧往昔，悲泣陳辭，皆為激發眾生。須知我輩得聞此甚深經典，不但佛恩難報，長老之恩，亦復難報。何以故？佛說此經，是由長老為眾生而請說故。

（癸）次，陳讚慶。

希有。世尊。佛說如是甚深經典。我從昔來所得慧眼．未曾得聞如是之經。[七三]

希有兩見，然讚語同，讚意則不同。前因乍悟本地風光，如人忽覩難得之寶，故讚希有；今則深解真實義趣，如人已獲望外之財，（昔未得聞，而今得聞，故是望外。）慶快萬分，故讚希有。蓋前是外覩宏規，今是內窺堂奧也。

此希有二字，不止讚佛，兼及讚法，并有自慶之意。下文云佛說如是之經，可知是讚佛說之希有也。此中又含有四意。

（一）難說能說。甚深般若，唯佛與佛究竟證得故，亦唯佛與佛能究竟說。而一佛出世，必經多劫，故曰希有。

（二）時至方說。此金剛經說在般若之第九會，若無當機之長老，將向誰說？以說必當機，機緣未熟，說亦無益故，故曰希有。

（三）無說而說。如來無所說，佛之說此，原令眾生見如來。且般若本非言說所可及，故今雖熾然而說，當知實為無說之說，說而無說也，故曰希有。

（四）大悲故說。佛視眾生本來是佛，因其昧卻本來，遂成眾生，是故說為可憐憫者。故此無為之法，雖不可說，而假設種種方便說之，皆令入無餘涅槃而滅度之，豈非希有！

兼讚法者，下文云佛說如是甚深經典，甚深二字，便是讚辭。經典而曰甚深，明其超過其他經典也。無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇。如本經上文所云：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出，以及持說一四句偈等勝過恆河沙身命布施，乃至經典所在之處，即為有佛，若尊重弟子等句，其法之希有可知。至若向後所云：是經義不可思議，以及為發最上乘者說等句，莫非明其為希有之法。以其均在後文，此中姑不引釋。

云何含有自慶之意。如下文言昔之慧眼不聞此語，正是自慶其今得聞而深解也。然則昔何道眼不開，今何見地深入，豈非希有之事乎？

何云甚深經典。此經所說，是佛法根本義，是究竟了義，是大智大悲大願大行之中道第一義，是第一義空之義，是令信解受持者成佛之義。且一言一字，含義無窮，其深無底，故曰甚深。以第一離欲阿羅漢之慧眼而未曾聞，正明其甚深也。又般若波羅蜜深矣，而此經乃是金剛般若波羅蜜，故甚深也。其他如

上來所引，佛及佛法皆從此經出等等言句，其甚深可知矣。

昔來者，謂自證阿羅漢果得慧眼以來也。何謂慧眼，眼者見地之意。佛經說有五眼。（一）肉眼。凡夫見地也。（二）天眼。天人之見地也。天人亦是凡夫，然其所見，超過人道以下，故名之曰天眼。（三）慧眼。見人空理，謂之慧眼。阿羅漢之見地也。（四）法眼。既見人空，更見法空，故名法眼。此菩薩見地也。（五）佛眼。謂佛之知見也。則超勝一切矣。今略說其概，待說至下文明五眼時再詳。

昔來但空人我，而此經是空法我。故向於此理，未曾契入，故曰昔來慧眼未曾得聞。此中含義，甚多甚要。茲當分晰說之。

（一）上言眼，下言聞，眼與聞毫無交涉。便可證明所謂眼者，乃謂見地，不能作眼耳之眼會，亦不能作眼見之見會。

（二）眼之與聞，既無交涉。則所謂聞者，亦不能呆作耳聞會。乃是返聞聞自性之聞，所謂聞慧是也。

（三）既是聞慧，則說聞便是說解。然則昔未曾聞者，非謂一徑不聞，乃謂雖

聞而未得解，等於未曾聞耳。

（四）愧其昔未得聞，正是幸其今已得聞。今何以聞？由其深解。故上云佛說如是甚深經典。何以故？若非深解，便不知此經有如是之甚深故。此結經者所以標之曰深解義趣也。

（五）長老嗟昔未聞，大有聞道恨晚之概，此適纔所以悲泣也。然則今者何以聞而深解？以其觀見如來，於法無住，其不取著向學之法可知。又復為眾請此大法，其發大智大行大悲大願之心可知。是其見地迥異乎前，故於此甚深之經，遂能契入耳。

（六）此經說在大般若經之第九會，何云昔未曾聞？又前八會中，長老且轉教菩薩，亦不得云昔未開解。須知長老今如此說者，無非勸導眾生，急起讀誦此經信解受持耳。

（七）昔之八會，雖已得聞。其轉教菩薩，雖已開解。而金剛般若，卻是至此乃說。故曰甚深，故曰昔未曾聞。

（八）由是言之，上文所言深解，乃是甚深之解。因般若已是深經，前會已教

菩薩，是已早開深解矣。而此會之經，則為甚深之經，故今日之解，乃是甚深之解。故不禁撫今思昔，而知必能如是了解，方為徹底。此其所以聞道恨晚也，此其所以涕淚悲泣，此其所以廣勸信解也。

（九）長老如是自陳者，復有微意。其意云何？開示大眾如是甚深經典，切不可執著文字，切不可向外馳求。當攝耳會心，返照自性，乃得開其見地，了解經中甚深之義趣耳。

（十）不但此也，更有深意存焉。既是人空眼，不能見法空理，可見人之學道，淺深次第，絲毫勉強不得。而長老道眼，必至第九會始開，又可見時節因緣，亦絲毫勉強不得。不但此也，世尊出世，原為令眾生證般若智，到涅槃岸。乃遲之久而說般若，又遲之久而說金剛般若。可見發大悲心者，亦復性急不得，以機教必須相扣故。而有一慧眼之見，便不得聞，更可見看經聞法，必應將其往昔成見，一掃而空，始有契入之望。以一有成見，便障道眼故。

（癸）三，勸信解。分二：（子）初，約現前勸；次，約當來勸。（子）初，又二：（丑）初，明成就；次，明實相。

（丑）初，明成就。

世尊。若復有人得聞是經。信心清淨。則生實相。當知是人。成就第一希有功德。[七四]

長老大慈，自得法樂，普願現前當來一切眾生，同得法樂，故盛陳成就之希有，令大眾聞之，發心信解。雖文中未明言勸，而勸意殷殷矣，此正大悲大願之阿耨多羅三藐三菩提心也。

若復有人，蓋深望有如是之人也。

得聞是經，含有不易得，何幸而得，不可錯過此一得之意。

清淨即是無相。如前以不住六塵生心為生清淨心，正明住塵便是著相，少著相便非清淨矣。而既曰不住，又曰生心，又明所謂無相者，非對有說無，乃絕對之無，即是有無等四句皆無，方是無相真詮。若徹底言之，并此絕對之無亦無，乃為究竟清淨。所以位登初住，只證得一分清淨心，由是而功行增進，愈進愈細，歷四十階級，至於等覺，尚有一分極微細無明。換言之，便是清淨心尚有微欠，故曰等覺見性，猶如隔羅望月。更須以金剛智除之，乃成究竟覺，

則清淨心完全顯現矣。

何云信心清淨？謂由信此文字般若，起觀照般若，而得一心清淨也。故此信心清淨一句，雖只說一信字，而解行證并攝在內。若非觀慧，執情何遣？若非遣之又遣，至於絕對之無，信心何能清淨？所謂觀慧者，即是奉持金剛般若，離名字言說，不著一切微細廣大境界，并希望勝果，亦復不著，但驀直如法行去，一念不起。果能斷得一分虛妄相想，（即是生滅心，亦即是念。）清淨心便現一分。現得一分，便是證得一分法身，而登初住，轉凡成聖矣。從此加功至究竟覺，而後生滅滅已，寂滅現前，則自性清淨心圓滿顯現，名曰妙覺，亦名成佛，亦名入無餘涅槃。

又可見所謂信為入道之門一語，其門字是廣義，非專指大門而言，堂門室門，賅括無遺。又可見解行證三，皆信字之別名。換言之，便是所謂解行證非他，不過信心逐漸增長而光明，至於究竟堅固而圓滿耳。何以故？曰解，曰行，曰證，必信心具足，而後乃能解足行足證足故。若其信心少欠，尚何能解、能行、能證之可說，故曰信為道源功德母也。故前云信解行證，當圓融觀之，不能呆板，看作四橛也。故本經中開解、進修、成證三科，皆兼說及信也，此理

不可不知。

實相是性體之別名。下文是實相者，即是非相，是故如來說名實相三句，即是自釋此義。何以性體名為實相，至下當說，今暫從略。性是本具，無生不生。今言生者，現前之義，此與前文生清淨心意同。向因在纏而不顯現，今奉持金剛般若，迷雲漸散，光明漸露，有如皓月初生，蓋無以名之，假名曰生。大智度論所謂無生生，是也。無生生者，無生而生也。論又云：諸法不生，而般若生。蓋謂若解得諸法不生，便是無生觀智現前，是為無生而生。

此義甚深，猶恐未能了解，茲更釋之曰：無生觀智，即是般若。般若實相，皆是法名。既是諸法不生而般若生，而般若亦諸法之一，何得曰生？不過明其無生觀智現前耳。蓋法本無生，假名曰生。故曰是為無生而生也。般若生之義明，則實相生之義，可了然矣。更當知般若實相，固是法名，而此法非他，即指本性是。故本經實相生一語，便是性光顯現。而大論中般若生一語，便是無生觀智現前也。

性本無生。故無生觀智一語，猶言性智。性智者，性光也。言觀智者何義？明其智由觀現耳。猶之本經之言信心清淨。信心清淨者，明其心清淨，由於信

成就耳。經言則生者，則者便也。信心清淨，便生實相，猶言信心清淨，便是實相現前。因其信成就，便心清淨。而清淨心也，實相也，皆是本性。故信心清淨，便是實相現前也。此正顯其生即無生之義。

當知說為清淨，正因諸法不生。然則少有所生，便非清淨心可知。而又名之曰生者，以其是無生而生，生即無生故耳。既然信心清淨，便是實相現前。可知實相現前，亦復便是信心清淨而已。然則所謂證得者，可知亦是假名，實無所證，無所得也。不但此也。所謂信心清淨者，亦他人云然。是人心中初不自以為信成就，初不自以為心清淨。何以故？少有一絲影子在，便是法相，便是取著，便非諸法不生，尚得謂之信成就心清淨乎？

然則經文何必定要說一生字？何不徑曰信心清淨則實相現前，豈不直捷？當知說一生字，又復含有要義：

（一）說之為生者，是明信心清淨，乃迴脫根塵，性光明耀，非同死水也。此與前言生清淨心同一意味。蓋表其所謂清淨者，是寂照同時，非止有寂而無照也。而說一信字，又是表其功行。前所謂解行證三事，并攝在內是也。

（二）說之為生者，是明其剛得現前之意也。因實相須分分現，非驟能圓滿。若徑曰實相現前，太儱侗矣。故說一生字，使人領會得如月之初從東方現起耳。

（三）說之為生者，又明其初得轉凡入聖也。因為實相剛剛現前，便是現得一分。而現一分實相，便是證一分法身，而位登初住，即分證位之第一步。此是初成菩薩之位。故說一生字，表明其初入聖位。所以下文緊接曰：當知是人成就第一希有功德。

前釋最上第一希有，不云乎：最上即是無上，第一即是正等。菩薩自度度他，自他平等。又復悲智雙運，福慧雙修，定慧等持，此皆菩薩修功也，皆平等義也。正等者，言其既正覺，復平等也。佛座下菩薩位在第一，小乘位在第二，故第一是指正等之菩薩。

希有者，正覺也。凡夫迷而不覺。外道覺亦不正。故正覺是指小乘羅漢，明其能以正法自覺也。能以正法自覺，故曰希有。希有者，對凡夫外道言也。若菩薩不但自覺，兼能覺他，故曰正等。具足稱之，則云正等正覺，亦即第一希有。佛則自覺覺他，覺行圓滿。故稱無上正等正覺，亦即最上第一希有。

今此中曰成就第一希有功德，不曰最上者，是明其已成菩薩，即初住位菩薩也。以其實相剛生，故由此中文義觀之，益足證明前來最上第一希有，應作無上正等覺釋，不能作他釋也。又此中第一，雖亦可作是成初生第一位菩薩釋，然而不妥者，以與上來最上第一希有不一貫，不如仍作正等釋之。

言功德者，功者修功，德者性德。蓋明其既已成聖，則照覺增明。約破自他惑言，則功用平等，是為成就第一希有之功。約自覺覺他言，則性德初彰，是為成就第一希有之德。

福德與功德，同乎異乎？答：不能定說同，亦不能定說異也。何以故？福德專約福言，功德賅福慧言；福德約感來之果報言，功德約顯出之體用言；福德多就有為言，功德每就無為言。此所以不能定說同也。然若修功德而著相，則功德成為福德。若修福德而不著相，則福德即是功德。此所以不能定說異也。

上來校顯處皆說福德，此處則言功德，何也？答：凡校顯處皆言福德，不言功德者，此有三義：

（一）持說此經，本是功德而非福德。然因其是引著相布施之福德來比較，故順文便，亦姑名之為福德。

（二）兼以顯明修無住行者，雖不應著相，亦不應壞相。故皆言福德，以示修慧，應兼修福之義。

（三）持說此經，所以勝彼著相布施者，即因其通達不著相之理故也。

所以皆言福德，以明若不著相，則福德即是功德之義也。又須知七寶施，身命施之人，本是發大心者，即本是修功德者，不然決不能如是布施。然但說為福德者，無他，正因其不持說此經，不能通達應不著相之理耳。是其中又含有若其著相，則功德成為福德之意在也。至於此處，原非引著相福德校顯，乃是發明信心清淨，便成就第一希有。須知因其能不著相，乃能清淨而得如是成就也。故不能言福德，只能言功德。

上科是自陳其已能深解。若非深解，何知經典之甚深？此義前已詳談。然但明深解，尚是總冒。此科以下至則名諸佛，方陳明其所深解之義趣。若專就此科說，則信心清淨句，是深解義，亦兼深解趣意。則生實相，當知是人成就第一希有功德，正明深解趣也。當知者，謂當知實相之生，便是成就。又當知信心清淨，便生實相也。當知二字，雖說在中間，而意貫兩頭。言當知者，正因其自得深解，故勸人亦當如是深解也。

何謂信心清淨為深解義耶？因前生信文中，世尊言持戒修福，能生信心，以此為實。接云聞是章句，乃至一念生淨信。而開解文中，復云應生清淨心。故長老今云信心清淨，正與前文針對。長老以為世尊開口便令發心度眾，度無邊眾生而實無眾生得滅度者，乃至有我人相便非菩薩，此義便是令不取相。其下又令不住六塵布施，不住六塵生心，無非令不取相而已。何以不能取相，為生清淨心也。所謂一念生淨信者。信何以淨？心清淨也。可見生淨信，便是生清淨心。又可見心之清淨，全由於信。試觀一念生淨信一語，意在明其已得一念相應。何謂相應？謂其一念而與自性清淨心相應也。相應之義便是證。而不修何證，不解又何修？而解行證一概不提，但云一念生淨信，可見一個信字，已貫徹到底。即是令人體會果能實信為因，必得淨信之果也。簡言之，信心增長，至於圓滿，便心清淨矣。由是觀之，長老信心清淨一語，無異為上來世尊所說諸義之結晶。若非深解其義，便道不出。

前文又云：一念生淨信者，如來悉知悉見，是諸眾生得無量福德。而於應生清淨心之下，復云：當知是人成就最上第一希有之法。故長老今云：則生實相，當知是人成就第一希有功德。亦正與前文針對。長老以為世尊所以云應不

取相，應生清淨心者，以必須遠離根塵識之虛相，乃能生起清淨心之實相也。所謂得無量福德者，以其成就最上第一希有之法故也。最上第一希有，唯佛堪稱。其下綴一法字，上又曰當知，皆是防人誤會而告之曰：當知是生清淨心之人，雖未成佛，卻已成就成佛之法矣。其法云何？即所謂離根塵識虛相，生清淨心實相是也。當知是人由實信故，而能離虛顯實，一念相應，其功德已成就第一希有之菩薩。至此地位，是已超凡入聖，始有成佛之可能。蓋必先成菩薩，而後方可成佛，（此處之當知正與前文之當知相應。）故必成就第一希有功德，乃為成就最上第一希有之法也。此非長老深解義之歸趣乎？且知信心清淨，便生實相而得成就，又非長老深解義之趣向乎？

由上來長老所解之義趣觀之，吾人亦可悟得，既然證性，便是信心清淨。則吾人必須開解者，無他，在令信心增明而已。而必須進修者，亦無他，在令信心增長而已。蓋以信為主幹，解、行、證則為信之助力也。復由此可悟信為主幹，故曰信為入道之門，故曰信為道源功德母，故學佛必當首具信心。而此經全部，是以生信、開解、進修、成證，明其義趣。故吾人聞得此經，對經中所明之如何為生信，如何為得解，如何為修無上菩提，如何為成忍，首當一一

信入之，然後方為實信，乃能開解精修而得證也。經中處處兼說信字，即是點眼處，吾人當如是領會也。

更有一義，不可不知者。信為主幹者，意在令初發心菩薩得以入門也。然而當知一即一切，一切即一。華嚴明此義，故約信解行證言之。若以信為主，則一切皆趨於信；若以解為主，則一切又皆趨於解矣。其他類推。故聞法當深會其用意之所在。若執著名言，死在句下，為學佛之大忌，亦非圓融無礙之佛法矣。

即如信字固要緊，解字亦要緊。簡明言之，即是信解行證四事，無一不關緊要。而四字中尤以信解為最緊要，以此二事最密切故也。何謂最緊要？學人若能實信、深解，則自能精修而得，否則那有修證之可言，故曰最緊要也。何謂最密切？解因信有，信從解生故也。信字居首。此經亦先說生信，次說開解。且信字貫徹到底。如上所說，則解因信有，自不待言。而曰信從解生者，即如前云能生信心以此為實，此中便含有信從解出之意。云何生信？以此為實故也。若非了解得經中真實義，何能以此為實？又此中長老自陳其深解之義趣時，開口乃云信心清淨，則生實相，亦是顯明若非深解，便不知信心關係有如

是之巨也。則信從解生，愈得了然矣。其他本經中語，可引而證明者尚多，茲不具述。

前云：成就第一希有功德，是初住位。云何知其是初住耶？答：此有二點：

（一）是從上文生字看出。

（二）有大智度論為證也。

當知實相現前便是證無生忍。大論卷五十曰：「於無生滅諸法實相中，信受通達，無礙不退，名無生忍。」按論中所言通達無礙自在一語，即是證義。然則證無生忍，是因其通達實相。則實相現前，便是證無生忍也可知。而實相現前之位次，便是證無生忍之位次亦可知矣。

證無生忍位次，經論有種種說，前已談過，今無妨重言之。如大論七十三云：「得無生法忍菩薩，是名阿鞞拔致。」阿鞞拔致者，不退之義，即初住是。是說初住得無生忍也；而華嚴經則謂八地證無生忍；仁王護國等經，則在七八九地。以上諸說雖別，其義皆通。蓋初住便得分證，至八地以上，得無功用道，（即是無學。）而後圓滿耳。故言初住證者，是謂分證。言八地等證者，明其圓

證也。

須知即約圓證言，若細分之，亦有次第。八地九地十地所證，譬如十三夜月，雖圓而未盡圓。等覺所證圓矣，尚不無微欠。至於佛地，始如月望之月，究竟圓滿。而初住之分證不過證得一分，則如上弦之月，清光甫生而已。故本經曰生實相者，正明其清光甫生，位登初住也。

又須知龍樹菩薩大智度論，說初住便得無生忍者，乃謂圓初住，非別初住。圓者，言其見地圓融。別者，言其見地無論於理於事，雖極精深而成隔別。隔別，即不圓融之意。更須知見地圓融者，位雖甫登初住，其見地卻等於別初地。故大乘義章卷十二曰：龍樹說初地以上得無生忍也。龍樹本說初住，乃曰龍樹是說初地者，此語正顯龍樹所說之初住是圓初住，而等於別初地耳。天台祖師觀經疏亦曰：「無生忍，是初地初住。」一地住並說者，因其所謂初地，是指別教。所謂初住，是說圓教故也。即此一語，可見別初地、圓初住，見地相等。又可見見地不圓者，必至登地乃圓。

又可見所謂證一分法身者，亦大有出入。何以故？別初住之人，亦必證得一分法身，方能位登初住。然則雖與圓初住，同曰證得一分法身，而此一分之

大小，則懸殊矣。何以故？以圓初住見地，等於別初地故。當知自初住至初地，有三十個階級，豈非圓初住證得之一分，比別初住所證之一分，大三十倍乎？所以圓初住人修至初地，其中間三十個階級，雖皆須一一經過，而經過甚速，不比別教人之難。然則別教人，（即見地未圓者。）當其由十信修至初住時，其必難於圓人，亦可想矣。上來所說種種道理，皆不可不知者。知此，愈知大開圓解之要矣。

按大乘義章，觀經疏，同以別初地，圓初住，證無生忍。夫證無生者，證法身之謂也。圓初住，祇證一分。則別初地，亦為證一分也，可知。如是而言，豈非別初住并無所證乎？然不證一分，不得名為初住，其義云何通耶？當知別初地，圓初住之一分，極其光明。別初住，雖亦證得一分，而猶恍惚，譬如上弦之月，雖現而被雲遮。何以故？以其素來見理見事，皆隔別而不融，遂致性雖見而仍隔，證如未證。故至初地見圓，始彰證得一分之名耳。當如是知，其義乃圓。以是義故，別初住雖曰分證，不過差勝於相似耳。當知名為相似者，因其所見非真月，乃月影。名為分證者，因其所見非月影，是真月，故勝。然而真月猶隱於濃雲之中，故差。以其所見雖真，而仍模糊，其不同於月影也幾

希。此所以勝而曰差也。然雖相去幾希，一則所見縱極光輝，而為水月，是向對面間接窺之，故名相似。一則所見縱極模糊，而為真月，是從性天直接觀之，故差而仍勝也。當如是知，其義始徹。

（丑）次，明實相。

七五 **世尊。是實相者。則是非相。是故如來說名實相。**

此科，是釋明實相為何，及何以名為實相之義。是實相者，猶言此所謂實相。則是非相，言不可誤會是說相。既名實相，又曰非相，正明其所說乃性耳。如來者，性德之稱。如來說，謂約性而說。名者，假名。既是非相，何名實相？故又釋明之曰：正以其是非相之故，乃約性而說，假名為實相耳。意謂性不同相之虛妄，所以名之曰實相也。

經文含義無窮，只好逐層而說。茲先如上說其一義，以便了其大旨。若但作如是說，則不徹底矣。可以言之，性本非相，何故假名為實相耶？此義須分四層說之。

（一）實字有二義，一是質實義，二是真實義。質實者，質礙結實也。譬杯中

盛滿一物，甚為堅結，則有質有礙。何以故？再不能容受他物故，此之謂質實。然而性體虛靈，正與質實相反。虛則非實，靈則非礙故。故知實相之實，非質實義，乃真實義。真實者，明其非虛妄也。虛妄亦有二義。一者，虛是空義，妄是邪義。二者，虛是假義，妄是幻義。初義則為沒有，為不好。次義不但非不好，并非沒有，乃是假有幻相之義。前云：凡所有相，皆是虛妄。所謂虛妄者，乃次義，而非初義。此義正與真實義對待。

然則相是虛妄，性是真實，明明是對待之物，而且性又明明非相，何以又名之曰相耶？須知佛經中一言一名，無不善巧。何謂善巧？能使人藉此名言，可以從此面而達彼面，不致取著一面也。須知正以性本非相之故，而又能現起一切相，空而不空，此性之所以為真實也。經文是故如來說名實相句，正顯此義，是故承上非相言。如來指性言。非相是性，名曰實相者，蓋約性而說名為實，以明性非虛妄而是真實之義也。復約性而說名為相，以明性雖非相，而能現相之義也。且由此經文觀之，即此實相之名，并能令人領會得性體絕待之義。蓋性相對待之說，從表面

觀之云然耳。若察其實際而深觀之，離如來性體，并無相之可說，可知性體之為絕待矣。經文如來說名實相，猶言由如來而說，名實相也，正顯非性不能說實，非性不能現相之義也。此假名性為實相之所以然，一也。

（二）此科之義，正與前云若見諸相非相，則見如來之義，互相發明。蓋前文意明，若只見得相一面，則偏於有；若只見得非相一面，則又偏於空，皆不能見如來性。何以故？性是空有同時并具故。起信論明如來藏具足空不空義，豈非空有同時乎？故必應能見相即非相，方見如來也。須知應見相而非相，亦應見非相而相。相而非相，色即是空也；非相而相，空即是色也。前文既明色即是空義，此中復明空即是色義，令人統前後而合觀之，則於空有同時并具之義，更可瞭然。

經文初云：是實相者則是非相，明其相即非相也。復云：是故如來說名實相。是故承上非相，而接云說名實相，明其非相而相也。相即非相，非相而相，正是如來藏真實義，故曰如來說。故先云是實相者，則是非相，（重讀實字。）後云說名實相也。（重讀實字。）此假名性為實相之所以

然，二也。

前文見相即非相，便含有非相而相義在，但未顯說。故此中藉明何為實相之義，而顯明道破以補足之。先說相即非相，後說非相而相，正明承相即非相而為之補足之義。又須知相即非相，非相而相二義，本互攝而并具，故於說相即非相之下，用是故二字承接說之，既以明補足前文之義，兼明二義本相聯貫之意也。

（三）佛經中常云：性體空寂，因防人誤會性體之空為空無，性體之寂為枯寂，故復名性體為實相也。實者，真實有之，非空無也。相者，熾然顯現，非枯寂也。此中正明此義。非相二字言其空寂也。何以故？是相皆非，豈非空寂。殊不知正因是相皆非之故，乃約如來性體，說名曰實相。說名為實，顯其妙湛總持，常恆不變，雖空而非無也。說名為相，顯其胡來胡現，漢來漢現，雖寂而常照也。此又性名實相之所以然，三也。

（四）古德說實相之義，為無相無不相。此說甚妙，極為簡明。無相無不相，應以二義說之始為圓滿：

一、性體本不是相，故曰無相。然雖不是相，而一切相皆緣性而起，故

又曰無不相。

二、雖能現起一切相，而與一切相仍然無涉，故曰無相，此明其即相離相也。性固不是相，然不自起一念曰：不是相也，故曰無不相，此明其即不相而離不相也。次義深於前義，總以明性體離念而已。無念則無所謂相不相，故念離則相不相一切皆離矣。

然則以性體無相故，雖名之曰相，與彼仍無涉也。以性體無不相故，則名之曰相，於彼又何妨哉。況相有二義。一謂外相，即境相之意；一謂相狀，乃摹擬之辭。名性為相，當然不能呆作境相會。故實相一語，猶言真實相狀耳。無相無不相，正性體之真實相狀也，故名之曰實相。如此釋無相無不相，義固圓滿，而如此釋實相，亦頗善巧。而此無相無不相一語，古德原從此科經文中領悟得來。故無相無不相，既具如上所說之二義，此科經文，亦復具此二義：

約初義言，以性體本不是相，故經文曰：是實相者則是非相。然雖不是相，而一切相皆緣性起，故經文曰：是故如來說名實相也。

約次義言，以相不相一切皆離，故經文曰：是實相者，則是非相。非，

有離意也。實相便是非相，豈非相不相俱離乎？相不相俱離，如來藏之真實相狀，如是如是。故經文申明之曰：以是相不相俱離故，約如來性體說，得名之為真實相狀也。此性名實相之第四義也。

（校上三四兩義，舊版在下「此科復有要義」一段之前。與原稿同。今案原稿於佛說本性一段前，自注云，是日講時，將三四兩義提前先講畢，接講此段。茲依江居士講時次第，將三四兩義移前，俾與上一二兩義相銜接。）

佛說本性，加以各種名稱，乃至一切法亦無不用種種語式，安種種名詞者，此義甚要，而亦從來無人說及，今為諸君略說之。

當知佛之說法，原為破眾生之執。因偏私故執，因執而愈偏私，眾生所以造業受苦，輪迴不已，生死不休者，全由於此。而世間所以多煩惱，多鬭爭，乃至殺人盈城，殺人盈野，亦莫不由此。世尊出而救世度苦，故首須破此。須知眾生所以偏私成執者，無他，由其智慧短淺，凡事只見一面，遂以為法皆固定，彼之所見，必不可易，而不知其是偏也，而不知其是執也。故佛為之頂門一針曰：「無有定法。」以破其偏執之病根。而凡說一法，必用種種語式，安種種名詞者，正表其法無有定也。此法字是廣義，通攝世出世法而言。若但

以為出世法如此，違佛旨矣。

更當知人之要學佛，學佛之要修觀者，無他。以觀照圓融之佛理，便能轉其向來所有之觀念，以化其偏執之病耳。故學佛而不修觀，其益至小。何以故？必修觀乃能明其理故。因觀深，而後見理深。因觀圓，而後見理圓。亦復見理深，則觀愈深。見理圓，則觀愈圓。如是展轉修習，智慧即展轉增明。已於不知不覺間，執情漸化，而妄念潛消矣。故所謂遣執者，其妙用在此，非硬遣也。所謂斷念者，其妙用亦在此，非強斷也。

然則所謂在此者，果何所在？當知佛之說法，從不說煞一句，從不說煞一字。且每說一法，必用種種語式，必安種種名詞者無他，為令聞法者，必須作面面觀，乃明其中之義趣也，此即妙用之所在。何以故？借此便已除其向來只看一面偏執之惡習故。而此經所說，尤圓尤妙，真乃金剛慧劍。何以故？果能由面面觀而達於深觀圓觀，便無惑而不破故。且既須作面面觀，方明義趣，自不能不多讀大乘，以廣其聞見。更不能不靜意覺照，以領其精微。而定慧在其中矣。果能如是，不但修各種功行，皆得自在受用。對一切世法，皆得進退裕如。而轉凡入聖，已建基於此矣。何以故？定慧日增，妄念日少故。此是聞法

的緊要關鍵，入佛的最妙訣竅，急當著眼。

鄙人敬本此旨，每說一義，亦必作種種說，反覆周密，不厭其詳者，無非希望聞者，開豁心胸，多得作觀方便而已。蓋本來面目，固非言說所可及，且眾生久已忘卻，若不於無可言說中，多設方便以說之，云何修觀耶？上來是明面面觀、深觀、圓觀之益大。如其反之，其病亦極大。

即如信解二字，每見有人一味主張，但辦信心，老實念佛，足矣。一切經典，不許讀誦。大乘法寶，更置之高閣。苟有研求教義，喜赴法會者，輒呵之曰不老實。須知老實念佛須有程度。念佛的義趣，一毫未明，何能老實？如此主張太過，豈止鈍置學人，且復違背佛旨。

以十六觀經明言，求生淨土，應讀誦大乘，明第一義。其次亦須聞第一義，心不驚動也。所以凡依其方法而學者，非不能振作，半途而廢，便走入歧路而不自知，此不知信從解生之過也。

又見有人手不釋卷，博學多聞。一部全藏，翻閱不止一徧。卻從不曾燒一炷香，頂一次禮，對於三寶不知恭敬。修行一層，固談不到。即其口中滾滾，筆下滔滔，亦復似是而非，誤法誤人。此又不知解因信出之過也。此前次所以

不憚煩言耳。

上來所說世尊說法，從不說煞一字云云。須知佛非有意如此，乃是智慧圓滿融通，其出辭吐語，自然如此。不但佛然，菩薩亦然，大德祖師皆莫不然。故吾人對於一切經論，古德一切言句，即極不要緊處，亦不可忽略看過。不可忽略者，謂當一一作面面觀，深深領會也。更須知佛菩薩見地，豈吾輩凡夫所能望見，縱能深解，亦不過見到千萬分之一。縱令善說，亦不過說得千萬分之一。雖窮劫說之，亦說不盡也。即如上科當知之義，前次已說了三四層，然其中尚含多義。今無妨再說數種以示說不能盡。

（一）當知是經不可不聞也。何以故？是人之生實信，成功德，由於得聞是經故。且是經不可不聞，換言之，即是般若不可不學。

（二）當知信心最要也。何以故？實相之生，由於信心清淨故。由是可知前來所說，持戒修福，於此章句，能生信心，以此為實之語，應三致意。質言之，欲學般若，當生實信。欲生實信，先當持戒修福也。

（三）當知轉凡成聖，不退菩提，非離相見性不可也。成就句，是明其位登初住，超凡入聖。名為住者，是明其至此地位，菩提心方能不退，即是信

成就也。而心清淨，是明離相。生實相，是明見性。此所以先說當知般若不可不學。何以故？不學般若，不能離相見性故。所以又次說當知先當持戒修福。何以故？不持戒修福，便非實信故。不實信，便不能信心清淨故。此皆學人所急應遵行。不如是行，便不能成就，故曰當知。當知者，明其不可不知也。

又推而言之，由陳讚慶一科之義而觀，若其大心不發，此經不聞，至高只能開慧眼，成四果羅漢。由明成就一科之義以觀，若其得聞此經，信心清淨，至低便能生實相，成初住菩薩，此亦學人所當知者。由是言之，可見經義，實在無窮，實在說之不盡。可見聞法必應作面面觀。

即如我以種種義說明實相，若聞者，但作此是說明本性何以名為實相領會者，則非鄙人反覆詳說之意也。且若但解得性名實相之故者，亦與聞者無大益也。何以言之？實相是大家主人翁的本來面目。如此真面，本來唯證方知。然則云何得證？無他，唯有在返照上用功而已。不但聞時便當返照，更當於清夜平旦時，對境隨緣時，依此次所說諸義，深深觀照。或單舉一義，或融會諸義，皆可。清夜平旦者，是向自心中觀照也。對境隨緣者，是向一切法上觀照也。

果能如是，則受用無邊矣。

當知佛於本性，安立各種名稱者，便於人之因名會體也。而各種名稱中，實相一名，於二邊不著，空有同時，較易領會。此又長老獨舉此名為言之一意也。鄙人復就此名開種種義而說之者，意在便於聞者返照用功時，多得領會之方便，非但為解釋名義也。由是可知開種種義說之之關係矣。

（校 此下舊版及原稿均有「前次已聲明分四層說明，然前但說其二，今當繼續說之，」凡二十二字。其下接解實相三四兩義。茲依江居士講時次第，將三四兩義提前，與一二兩義相聯屬。仍附識備考。）

此科復有要義。因長老說此，固是釋明實相為何，以及何以名為實相等道理，實兼以指示用功方法也。何以知之？此中既明相不相俱離，則與下文所說，離一切諸相，則名諸佛，正相呼應。離字大有功夫，無功夫何能離？何能名為佛耶？故知此中說有修功在內也。

當知說一非字，便是絕百非，亦即是四句皆離。所謂有亦離，無亦離，亦有亦無亦離，非有非無亦離，是也。由是可知古德釋實相為無相無不相，此一無字，亦是絕待之無，非對有說無也。蓋相與不相，本是對待之辭。有對待，

便有變動。有變動，便是有生滅。有生滅，便非堅固。而性體確是萬古常恆，究竟堅固。堅固則無生滅。無生滅則無變動。無變動則無對待。無對待便是絕待。絕待者，相不相雖皆不離乎心性，而心性則超然於相不相之外，是也。質言之。相，有也，不相，無也。超乎其外，豈非超乎有無之外？則無相無不相一語，是說絕對無，而非對有說無之理，可以恍然矣。

然則云何能絕對無之乎？有無四句皆離，是也。故經文曰：是實相者則是非相。說一非字，便是指示修功也。是令學人欲見實相者，當靜心於一切皆非上領會。若領會得實相便是非相，便領會得倘使心中少有相不相的影子，便非實相矣。故是實相者則是非相一語，異常鋒利，不得少觸，觸著便喪失慧命。質言之。是令學人須於一毫端上契入也。

今欲諸君有下手處，再依此理，說一方便。方便云何？即是須於未起心動念時精密觀照。苟一念起而偏於有，即呵之曰非也。或偏於無，亦呵之曰非也。乃至念亦有無，念非有無，皆以非字呵而遣之。此是最妙觀門。當知念頭不起則已，起則於四句中，必有所著。今一切非之，便是離念之快刀利斧也，豈非最妙觀門？

至若出世世法之六度萬行，一一如法精進修行，而曾無芥蒂於其胸中。一一精進，不壞也，無不相也；而心中若無其事，不著也，無相也。而一切世間法，事來即應，事過便休。雖應而能休，雖休而能應。所謂提得起，放得下。無論世出世法，少有所偏，皆以非字遣之。如是久久體會四句皆離之義趣行去，便能做到應時便是休時，休時便能應時。自然二邊不著，合乎中道，而相不相有無四句皆離矣。此又是最妙行門也。

經中明明曰：是故如來說名實相。便是開示學人既非之而又說者，但明其不必壞耳。須知雖說而是假名，如來性體，仍宜離名字言說以自證也。而離名字言說，便是離念。離念方便，又莫過於向未起心動念時觀照。一念苟起，便一切非而驅除之，豈非的示修功？當知自上科信心清淨則生實相以下，正長老之深解義趣也。故聞經者當如是深解也。

世尊於本性安種種名，長老又獨舉實相一名而言，皆為令學人便於體認本性，故實相義宜多發揮。大論說實相有四句偈，最精最詳，最宜知之，以便時常覺照。實相即是性的本來面目。正因昧卻本性，故成眾生。今欲轉凡成聖，不真切體認得乎？偈云：「一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不

實，是名諸法之實相。」即此可見菩薩說法善巧。不就相字說，而就實字說，一也；不就性說，而就諸法說，二也。須知說為相者乃是假名，不過使人明了本性之狀況耳。故不就相說，便是點醒不宜將相字看呆。若其看呆，便已著相矣。其就實字說者，又有深意。以人之著相，由於誤認為實耳。若知一切法實亦非實，非實而實。便知一切法相即非相，非相而相矣。如此說法，豈非善巧？

其就諸法說者，須以三義明之：

（一）使人得知心外無法也。佛說一切法，但是幻相而無實體。體唯淨心，故曰萬法唯心，又曰心外無法，故可就諸法以明實相。因諸法之實相，即是性故。就法而說，無異就性而說也。

（二）使人易於體會也。眾生既久忘本來，而一切法則為眾生共知共見，不如就諸法說，俾得因諸法而悟心性。

（三）使人明了一真法界也。起信論云：因不知一法界故，不覺念起而有無明，遂成眾生。一法界者，一真法界也。十法界萬象森羅，而真如則是一也，即一切同體之意。若知得一切法之真實狀況，莫不空有同時，則上自十方諸佛，下至一切眾生，以及山河大地，情與無情，莫不皆以淨心為體，

可了然矣。以淨心之實相，本是空有同時故，是之謂一真法界，亦曰諸法一如。須知一切法皆由心現，心性既空有同時，故一切法無不空有同時耳。此善巧之二也。

龍樹以馬鳴為師，故起信論已約諸法以明真如，真是衣鉢相傳。一切實者，一切法儼然在望也。此語是破執無；一切非實者，一切法當體即空也，此語乃破執有。又防人聞而執為亦有亦無，非有非無，故又說下二三兩句。及者，連及之意。謂不可但看第一句，須連第二三句而體會之。其意若曰：頌所言一切法實與非實者，非隔別而不融也。當知乃是實即非實，非實即非不實耳。實即非實，所謂有即非有也，色即是空也；非實即非不實，所謂非有而有也，空即是色也。如是則四句俱遣，諸法之真實狀況如是，亦即性體之真實狀況如是。而結之曰：是名諸法之實相者。

又明法性本不可說。說為實相，亦是假名而不可著耳。常有人聞四句俱遣，及空有同時，不免懷疑。以為亦有亦無，非有非無，與空有同時，義味無別。何以故？謂之空有同時者，豈非明其說有亦可，說無亦可乎？又豈非明其但說有便非，但說無便非乎？然則何以說亦有亦無，或說非有非無，皆謂其偏執而

遣之耶？此人如是說來，誤矣，大誤矣！以其不但未明亦有無、非有無之語意，并未明空有同時之語意，故也。當知亦有無、非有無兩句，是承其上文有句無句而來，故謂之四句。

說亦有亦無者之用意，以為第一人單說有，第二人單說無，各偏一邊，誠然有病，我則不如是。我說一切法，乃是亦有亦是無。既二邊之俱是，則偏於一邊之病除矣。殊不知說有便不能說無，說無便不能說有，而曰亦有亦無，自語相違；況看成有亦是，無亦是，語既模稜兩可，義復隔別不融，故應遣也。

說非有非無者之用意，以為第三人所說，誠哉有病，我則異乎是。我說一切法，乃非是有、非是無。既二邊之俱遣，則第三人執著二邊之病除矣。殊不知非有便是無，何又云非無？非無便是有，何又曰非有？豈非戲論。且仍是看成有是有，無是無。其隔別不融，亦與第三人病同，故應遣也。又復第三人見地，既說有無雙是，則仍是偏在有邊。而第四人見地，是說有無雙非，則依然偏於空邊。豈不應遣乎？（雙亦似是雙照，雙非似是雙遮。然實際仍大不同。以雙照雙遮之言，明其得中。而雙亦雙非之說，只知二邊故也。）若空有同時之義，是明空時即是有時，有時即是空時。空有圓融，既然非二，便是無邊。邊尚且無，更何從著。

與亦有亦無，非有非無，義味天淵，何云無別？

尤有進者。眾生若知得空有同時，可見空有俱不可說；若知得空有尚不可說，則何所用其分別哉！此佛說空有同時之微意也。蓋既以除眾生分別情見，且令離名言而自證耳。故無論說有說無，說亦有無，說非有無，一切俱遣。以上是約對治義說。

若約究竟義徹底說之。言遣則一切遣；言不遣則一切不遣。須知凡言遣者，因執故遣。若無所執，則無所遣。故空有同時亦不可執，執亦應遣。何以明其然耶？試觀心經，先言色即是空，空即是色。以明空有同時，使人悟此得入般若正智也。而其下又曰：無智亦無得。此即開示空有同時，亦不應執之意。本經亦明明言之，如曰般若非般若是也。即如此科亦然。先言則生實相，成就功德矣。而此科又曰：實相則是非相，說名實相。亦因防人執著實相，故說非，說是假名，以遣之耳。實相，即是空有同時也。當知空有同時，何以不可執？因少有所執，便偏著於有邊，而非空有同時矣，故應遣也。若聞吾此言，而於空有同時之義趣，絕不體會觀照，則又偏著於空邊，而非空有同時矣，亦應遣也。當如是領會，至要至要。

總之，情見若空，說空有同時也可，即說四句又何嘗不可；若其未也，說四句固不可，即說空有同時，亦未見其可也。著眼著眼！

如上所說實相之第二義中有曰：此科是與前文若見諸相非相，則見如來，互相發明。由是言之，長老之深解義趣，亦可見矣。然而長老之所深解者，猶不止此。須知性之別名甚多。今不舉他名而獨舉實相一名以言之者，又是發明上來說法與非法皆不應取，說非法非非法，說則非是名等等之義趣也。上來世尊如此說者，皆是令不著於空有二邊以圓融之。以著於二邊，便非性而是相故。若取法相，即是著我。若取非法相，亦即是著我故。今長老乃於空有同時之實相，亦說則非是名，此正針對上來世尊所說，為之發明二義，以便令領會者。二義云何？（一）性本空有圓融。（同時者，圓融之義。）若著於二邊，便與本性不相應故。（二）空有圓融，尚不應著，以少有所著，便非空有圓融故。何況二邊，其不應著，更何待言。此獨舉實相為言之深意，亦即長老之所以深解義趣也。

又如上所說，此科非字，有離字意，是說修功。是與下科離一切諸相，則名諸佛相應。當知此約現前當來勸兩科之文，實無處而不相應。以兩科所說，

本是互相發明者。此義至下當說。

（子）次，約當來勸。分二：（丑）初，慶今勸後；次，釋顯其故。（丑）初，又二：（寅）初，自慶；次，廣勸。

（寅）初，自慶。

七六 **世尊。我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。**

我今得聞如是經典信解受持，此一語，正是說明昔來所得慧眼，未曾得聞之所以然。何則？若知今之得聞而信解受持，便知昔之未曾得聞者，非他，以心中有一所得之慧眼，便於此深經自生障礙矣。縱令得聞，亦必不能信解受持，則聞如不聞矣，故曰所得慧眼未曾得聞也。此言正是說明其障礙，全在慧眼。慧眼何能生障？則全由於有一所得在耳！何以故？有一所得，便是法執，便是智慧淺短，則於此三空勝義，豈能相契！且有一所得，便是自覺已足，便是悲願不宏。則於此捨己度他，且度無度相之妙行，更難相契。此其所以昔來未曾得聞也。今則窺見世尊一切無住而道眼開，為眾請求說此深經而大心發，故得聞而信解受持也。

解者了解。受者領納，亦即領會。故解之與受，其義相近。既言解，復言

受者。受持二字乃是合說。蓋受持合說，以明當解行並進也。又持字，復有執持不失之義。故信解受持一語，是明其不但能信能解，且能解行並進而不退也。不足為難，是說不十分難，非謂絕對不難。不十分難，此其所以自慶也。若絕對不難，不得云昔來慧眼未曾得聞，亦不致涕淚悲泣讚歎希有矣。

何以不足為難耶？蓋有三義：

（一）身值佛時也。耳提面命，獲益自易。況以如來光明攝受，見聞隨喜，便得莫大之福，便生莫大之慧。初不必開示也。而生逢盛會，福慧夙根，一定深厚。如是因緣具足。所以佛每說法，現座證果者，不可數計。而生在佛前佛後者，為八難之一。長老躬為大弟子，故曰不足為難。此自慶之一也。

（二）已證聖果也。如大品云：「般若甚深，誰為能信。答曰：正見成就人，漏盡阿羅漢，能信。」今長老既證阿羅漢果，所以不足為難。此自慶之二也。

（三）能解空義也。般若一部，皆明第一義空。而長老於十大弟子中，解空第一。是其根性最利，易於契入。故前八會，皆是長老為當機。今說甚深

經典，亦是長老發起。故曰不足為難。此自慶之三也。

綜觀下文，亦具上說諸義。何以故？長老自言不足為難，正以顯末世之十分為難，以其生不逢佛也。而自己慶幸處，亦即加意獎勵後進處。意謂我今幸遇世尊，既證阿羅漢，又解空義，故得信解受持耳。以彼末世眾生，既不遇佛，甚難得聞，甚難信解受持者，而竟得聞，竟能信解受持，彼真難能可貴，其根性必遠勝我，（菩薩種性，遠勝羅漢。）我今何足為奇，故曰不足為難也。數行之中，詞意反覆勤懇，其鼓舞後進之心，拳拳極矣！

（寅）次，廣勸。

若當來世後五百歲。其有眾生得聞是經。信解受持是人則為第一希有。（七七）

來世，泛言佛後。後五百歲，則指佛入寂後，第五個五百歲，即末法之初。今則將滿三千年，已在第六個五百歲之末矣。經中凡言後五百歲，亦不限定在第五，總以明其是末法時代而已。楞嚴經言，此時眾生，鬬諍堅固，入道甚難。鬬諍者，己是人非，爭強鬬勝也。堅固者，一味鬬諍，牢不可破也。試觀中國

自宋以來，（宋初至今將千年，彼時正入末法之初。）講求道德學問者，門戶之爭，遠過漢唐。於是有宋學排斥漢學之風，有儒家謗毀佛教之習。迨後所謂道學者流，又自起鬭諍，如程朱與陸王兩派，是也。總不外乎獨樹己幟，打倒他人。有因必有果，卒之反被他人打倒，遂有新學將舊學一齊推翻之事，連孔子亦受其累。殊不知孔子之真實義，自漢以來，學者并未夢見。即以佛門而論，入宋以後，亦染此風。各宗各派，鬭諍甚烈，莫不己宗獨是，別宗盡非。愈趨愈下，至於近今，竟有欲推翻起信論者矣，實可痛心。佛門尚且如此，道德學問中人，尚且如此，其他更何待言！所以奮鬭二字，成為格言。殊不知古人曰努力、曰奮勉、曰自強。即佛教中亦曰勇猛、曰精進，此等言句，皆就己身說，有利無病。今曰奮鬭，雖亦是自強，而含有排除其他意在。此蓋鬭諍習氣愈深所致，世道所以愈苦也。

鬭諍云何起？起於執著。執著由分別，分別由我見，而佛法專治此病。今世尊與長老，皆特特就末法時代鼓勵。可知今日欲補救人心，挽回世運，惟有宏揚佛法，以其正是對症良方故也。然而正以對病之故，恰與人情相反。以鬭諍堅固之人，其障深業重，內因不具可知；加以去聖時遙，善知識少，則外緣

亦復不足。因緣兩缺，於此深經，不但受持難，信解難，即得聞亦已甚難。非竟無聞法之機會也，其如不願聞何！然則倘有無此三難者，非久植善根，定為佛遺可知，故曰則為第一希有。明其若非菩薩示現，即是具有菩薩種性之人也。

則為者，便是之意。意中含有成就在。或曰：菩薩示現無論已。其具菩薩種性者，何便成就？當知經中先言得聞，又言信解受持，是明其三慧具足也，豈不能成就耶？（聞是聞慧，信解是思慧，受持是修慧。）蓋居末世而得聞深經，實非易事，必其夙有般若種子，所謂不於一佛二佛三四五佛而種善根者。具有如是勝因，方能得遇勝緣也。故得聞便能生信開解。間或亦有雖得聞而別遇障緣，信心遽難發足，解亦未能大開者，只要遵依佛勅，持戒修福，必能信解受持。蓋持戒是斷絕染緣，此自利之基也；修福是發展性德，（性中本具無量淨功德故。）亦利他之功也。如是背塵合覺，（絕染緣為背塵，展性德為合覺。）自他兩利，必蒙諸佛攝受。自於此經能生信心，以此為實。以此為實者，謂解真實義也。既信且解，自亦如法受持矣。如是三慧齊修，何患其不成就乎。又觀是人便是第一希有之言，意中含有不可自暴自棄在，此長老諄諄勸勉之意也。此句與上文當知是人成就第一希有功德，及下文則名諸佛句，正相呼應。

（丑）次，釋顯其故。分三：（寅）初，正顯不著有；次，轉顯不著空；三，結顯名諸佛。

（寅）初，正顯不著有。

何以故。**此人無我相人相眾生相壽者相**。[七八]

上言是人便是第一希有，何以便得如是？此下三科，正釋明其所以然也。流通本每相皆加一無字，唐人寫經，即以無我相一直貫下，故下三無字可省也。

何以故者，假設問曰：何故謂此人便是第一希有耶？答曰：以此人，我人眾壽四相皆無故。既已皆無，是不著有也。觀文相表面，似但說其空人我相，亦似但明其不著有。然觀下文之轉顯，則此人不但空人我，且并空法我。不但不著有，且不著空。然標科但曰不著有者，順文相故。以不著空意，非得下科之轉顯，不知也。

當知此經專明實相。實相者，絕對無外，本非一切相。所謂我法俱遣，空有不著，是也。我法俱遣者，謂人我法我等四相，一切遣盡。空有不著者，我法等相不著，是不著有也，亦名我空法空。非法相亦不著，是不著空也，亦名空空。并我法二空言，謂之三空。末世眾生，必其具有般若根性，我法等執較薄，方能於濁惡世中，得聞此法，方能超出常流，信解受持也。既能信解受持，

則我法空有之執自遣，此其所以便是第一希有菩薩之故也。故上言則為二字中，含有成就意在者，因此。

（寅）次，轉顯不著空。

七九 所以者何。我相即是非相。人相眾生相壽者相。即是非相。

所以者何？自問上文無字之所以然也。我相下，自答自釋。意謂適所言無，非對有說無也，乃絕對之無。所謂四句皆無，亦即一空到底。何以言之？因此人非是見得我人眾壽實有而能無之也，尤非滅卻我人眾壽而後無之也，乃能見到我本緣生幻有，當其現幻相時，即是非有，故曰我相即是非相。此句明其非於我相外別取空也。其人相、眾生相、壽者相即是非相，理亦如是。大論云：「眾生所著，若有一毫末可有，則不可離；以所著處，無如毛髮許有，故可離也。」此意是說一切皆是幻相，本無毫末許是真實有者。正明其有即是空也，所以可離。譬如翳眼見空花，花處即是空處，何必滅花而別取空。翳淨則花自無，此亦如是。

約性而言，若解得一真法界，則本無差別，本來常恆，那有我人眾壽諸相；

約相而言，若解得五蘊本空，則知當其現我相時，便是空時，故我相即是非相也。而人相及一切眾生之相，亦莫非五蘊假合，本來皆空，故人相眾生相，亦即是非相。所謂壽者相者，因其相續未斷，故成此相。其實既曰相續，可見是念念遷流，剎那生滅，非壽者相即是非相乎？

此人信解受持而能如是，便具三空之慧矣，亦復四句俱離矣。何則？若未能洞徹我人眾壽本是幻相，非有現有者，雖能不著，乃是勉強抑制，亦即對有之無。見地既未真，不但用功費力，而根株猶在，斷靠不住。且縱能抑制不懈，亦是法執。如楞嚴所云：縱令內守幽閒，亦是法塵分別影事，是也。其病在一守字，有所守，便有所執矣。何故如是，見未徹底故。今此人既徹見我人等相即是非相，是能洞明一切相有即非有也。有即非有，故見如不見。雖萬象紛紜，而胸次泰然。則不待抑制而彼自無，何所用其守哉？無所守，則無所執，是無法相也。且不但法空而已，我相即是非相，可見其非於相外而別取空，是亦無非法相也。豈非并空亦空乎？人空、法空、空空，是為慧徹三空。故此科標題曰不著空也。此人真是大根器，以其能一空到底，不是枝枝節節用功的。

前又謂之四句俱離者，何謂也？如上科不著有，此科不著空，是明離有離

無也。而曰我人四相即是非相。既曰即是，可見此人并非將有無看成亦有亦無，非有非無，隔別不融，乃是見到有即是無。則其智慧已徹，空有同時，豈非四句俱離乎？自性清淨心，本離四句，無相不相，絕待圓融。此人今既超乎四句，不空而空，空而不空，圓融無礙，便是契入實相性體矣。故曰則為第一希有之菩薩也。下科正結顯此義。

（寅）三，結顯名諸佛。

何以故。離一切諸相。則名諸佛。（八十）

何以故者，問我人四相即是非相，何故稱為第一希有耶？離一切諸相兩句，釋明其故也。諸相即是我人眾壽。相不止一，故曰諸也。而又曰一切者，因不但由身見而起我人等四相已也。前云：若取法相，若取非法相，即著我人眾生壽者。可見凡有所取，便成四相，故曰一切也。若約四句說之，或執有，或執無，或執亦有亦無，或執非有非無。執則便有能執所執，能所便是對待，對待便成彼我之相；執既不一，便成眾生相；執情不斷，便成壽者相。故曰一切諸相也。實相之性，本是相不相俱離。故若能離一切諸相，便證法身，故曰則名諸佛。

諸佛有二義：（一）十方三世諸佛也；（二）初住以上，極果以前，名分證覺，亦名分證佛，以能分證法身故。

初住至究竟覺共四十二位，故名諸佛。約初義言，意謂十方三世諸佛，皆因離一切諸相而得佛名。此人已絕四句，徹三空，是離一切諸相矣。雖未遽至究竟佛位，而成菩薩無疑。故但曰第一希有，不曰最上第一希有。

約次義言，自分證位初住菩薩以上，以至究竟覺，皆須離一切諸相以證法身。此人能離一切諸相，是已證得法身矣。雖未知其所證深淺，至少亦是初住菩薩而為分證佛。亦即是信心清淨則生實相，成就第一希有功德。故曰則為第一希有也。

此中所說我相即是非相云云，便是空有不二，性相圓融。亦即是上來世尊所說諸義之總匯。何以故？以離一切諸相，則名諸佛。正與生信文中所云：若見諸相非相，則見如來，遙遙相應。故足證此人能離一切諸相，已見得如來性體，豈非第一希有？長老所陳見地，確與世尊心心相印，此之謂深解義趣。故下文世尊即印定之。

前云：此約當來勸三科，與上約現前勸兩科，其義互相發明者。試觀前文

但說一信字，此中則云信解受持。正以發明前雖但說信，已攝有解與受持意在，因信是道源功德之母故。說一信字，便貫到底也。此中言無一切相，又是發明前文信心清淨之所以然也。而相即非相，二邊不著，空有圓融，正是實相之真詮。此中言則為第一希有，則名諸佛，亦即前文成就第一希有功德之意也。此中言離，上則言非，正相呼應。以相不相俱非，故應離也。前云生實相，又云如來說名實相，此中則云則名諸佛，意亦一貫。蓋現一分如來實相，為分證佛。圓滿顯現，為究竟佛。而前後皆曰名者，又明所謂實相也，諸佛也，皆是假名，即皆不可執。故應一切非，一切離耳。由是觀之，前後只是一義。故說前文時，應攝後義說之。說後文時，亦應攝前義說之。而一約現前言，一約當來言，互相彰顯，此又說法之善巧處。如斯體例，經中常常遇之。

（壬）次，如來印闡。分三：（癸）初，印可；次，闡義；三，結成。

（癸）初，印可。

佛告須菩提。如是如是。若復有人．得聞是經。不驚不怖不畏。當知是人．甚為希有。

印者，印可長老之說；闡者，就長老所說，更為闡明上來未盡之義也。

凡標佛告須菩提句，鄭重之意。因下文多補前義所未發，故結經者特標此句，令注意也。如是如是重言之者，印其言之極當。若分配說，即謂上來讚慶，廣勸，兩皆不謬。長老前云：若復有人句，原未指明何時。但以對次科之勸當來而言，故判為約現前勸。今世尊亦但云若復有人，亦未剋指何時。然於下文結成時，卻歸到當來。可知此語，乃是通指現前乃至未來而言也。

驚者，乍然愕怪。怖者，惶惑不安。畏者，怯退自阻。天親論曰：「驚，謂懼此經典非正道行故。怖，謂不能斷疑故。畏，謂由於驚怖，不肯修學故。」智者疏曰：「初聞經不驚。次思義不怖。後修行不畏。」合論疏觀之，則不驚即是信。以初聞經時，不懼其為非正道而驚，是能信也。不怖即是解。以次而思義，毫無疑惑而生怖，是能解也。不畏即是受持。以不畏而自阻，則肯修學，是能受持也。

而變其詞者，蓋有深意。誠以著有之凡夫聞說相皆虛妄，法執之二乘聞說法不應取，一類偏空之輩聞說非法亦不應取，必致驚怖，怕談般若。信解尚無，遑論受持，則何能同登覺路，不阻化城乎？故一一道破其不能信解受持之故，令一切聞者當知法本無定，佛不欺人，何必驚怖疑畏，庶幾得有信解受持之望

耳。故下文第一波羅蜜云云，正明法無定相；五語云云，正明佛不欺人。可見今說不驚不怖不畏者，正為說下文張本。而說下文之用意，又正為斷眾生之驚怖疑畏。前後語意，緊相呼應也。

希有而曰甚，亦即第一希有之意。觀若復以下語氣，亦是印可長老所說者。上言如是如是，已經印定。而復說此數語者，無他，意在說出眾生不能信解受持者之病根，以勸勉之耳。

（癸）次，闡義。分二：（子）初，闡明觀行離相義；次，闡明說法真實義；（子）初，又二：

（丑）初，約般若明；次，約餘度明。

（丑）初，約般若明。

（二八）**何以故。須菩提。如來說第一波羅蜜非第一波羅蜜。是名第一波羅蜜。**

何以故句，統貫下文忍辱一科。第一波羅蜜，第一二字，指般若言。如來說者，表其是約性而說也。約性而說，故曰第一非第一。因性體空寂，那有此第一波羅蜜之相，故曰非也。曰非者，明其性本非相，故不應著相也。即復約性而說，故曰是名第一波羅蜜。因性體雖無相，而亦無無不相。一切相皆緣性起，此第一波羅蜜亦是緣性而起者，不無第一之名相也，故曰是名。曰是名者，明

其相不離性，仍應會歸於性也。

如此說法，是此科經文之本義。謂之本義者，因本經中凡曰非曰是名，皆是發明此義。此乃根本義，為學人所不可不明者也。然而此科之義，深極要極。若但說此本義，便非佛旨。因此科以下皆是闡義。

謂之闡義者，即是於本義之外更有所推闡而發明之義在也。其義云何？試思開口即曰何以故？此三字，是承上文不驚不怖不畏，當知是人甚為希有而來。可知第一波羅蜜三句，正是說明不驚乃至希有之故者。若只說本義，而不將此中所以然之理發揮明白，則何以故三字，及上文不驚云云，皆無著落。

上曰當知，此正學人所當知，萬不可不深解其故者。不但此也，上文不說信解受持，而變其詞曰不驚不怖不畏者，以末世眾生有怕談般若，不能信解受持之病故也。此中不說般若波羅蜜，而變其詞曰第一波羅蜜者，乃藉以闡發般若之精理，俾一切眾生得以明了。庶可恍然般若是不必怕，不能怕的。然後方算得是學無上菩提法之人，方有轉凡成聖之希望故也。何以故？前不云乎，一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出，即是明白開示般若萬不可不信解受持，且當從此入門。若不入此經之門，便是自與阿耨多羅三藐三菩提法

隔絕，亦復自與一切諸佛隔絕矣。何以故？諸佛及無上法，既皆從此經出，則欲學無上法，欲轉凡成聖者，若不從此經入，豈非自絕其路乎？豈是怕得的。所以若但說本義，但說前一層之義，而不將如是之深義，徹底發揮，則世尊變詞而說之深旨，便爾埋沒矣！上文曰當知，此尤學人所當知，萬不能不深解其故者也。如上種種道理，皆包含在此三句經文之內，其義之異常精深可想矣。而其義之關係重要，亦可知矣。

欲說明之，必須巧設方便，使之言少而義明。須知般若義趣，千古隱晦。今欲除其怕病，便不能不揭穿其致怕之由。有時不能不涉及古人，亦不能為賢者諱矣。蓋不將隱晦之義趣徹底說明，則驚疑怖畏之病根仍在，便仍不能信解，不肯受持，豈不孤負佛恩乎！深望諸君靜心諦聽。若不將此中義趣徹底明了，亦未免孤負佛恩也。

道理既如是精深，雖今欲言少義明，然幾句話亦萬說不明，一口氣亦萬聽不明。我今先就第一二字，發揮一個大概，讓聽眾心中先有一個底子。然後再步步深入，此亦方便之意也。

般若波羅蜜稱為第一波羅蜜者，因般若為諸度之母故也。般若為母，則諸

度為子。子不能離母。故修諸度行者，若缺般若行，約因則不能破惑，約果則難證法身。當知諸度皆稱波羅蜜者，正因其有般若在內。若無般若，不能稱波羅蜜也。何以故？不能破惑，便不能證法身而到彼岸故。所以般若有第一波羅蜜之名者因此。

由是觀之，既是諸度不能離般若，則般若亦非離諸度而別有存在，可知。故第二句曰：非第一波羅蜜。此一非字，是明不可執般若為別有其相也。然而雖不別有，非無第一之名，故第三句又曰：是名第一波羅蜜。此是名二字，是明諸度離般若不為波羅蜜，則般若不無領袖之假名也。以上是說明般若名為第一之所以然，并說明約第一說非，說是名之所以然。此義須記牢，乃破人驚疑怖畏之根據也。此下便當說之。

上文長老以我人四相即是非相，明是人之空有圓融，以釋成其所以為第一希有，世尊既已印許之矣。然世尊每說一法，非為一事，非為一人。遂因是人之希有而鑒及一切眾生所以有我相者，無他，取法故也。故於印許之後，復約六度等法闡明其義，以開示一切有分別法執之眾生。先說般若者，正以眾生怕般若故也。眾生何以怕？以有分別法執，不達般若之真實義故也。所以為之闡

明者，因此。蓋眾生驟聞般若是第一義空，以為高而難行，故驚。又不明第一義空之所以然，故怖。覺得與其學般若，不如學他種圓經圓法之妥，故畏。總由佛理未能貫通，誤生分別法執耳。此真自失善利，深可憐憫。故世尊說明是人甚為希有之故曰：我何以謂是人甚為希有耶？以此般若法門，眾生驚疑怖畏，而是人獨否故也。

夫此法誠高，何怪其驚畏。然而此法甚要，又何可自阻。我今將諸波羅蜜中稱為第一之般若，更為大眾闡明其真實義，俾得了然。我說般若者，為令眾生到彼岸耳。不到彼岸，便沈苦海。而非般若，又不能到彼岸。可見此法極為重要，斷不可疑畏自阻，必須信解受持矣。何謂彼岸？諸法實相是也。當知實相者，無相也。故般若雖稱第一而非第一。何以故？第一本無相故。因其本無定相，故說為非也。說為非者，是令眾生明了佛所說法，無有一法能離般若，則般若非可於諸度外而獨矜第一也；又當知實相者，亦無不相也。故般若雖非第一，而是名第一。何以故？第一不無假名故。因其不無假有之名相，故曰是名也。說是名者，是令眾生明了既法法不離般若，是法法可名第一，則般若之稱第一，乃是假名也。

我今將般若精義，如是闡明，則一切眾生，當可由此悟得。凡我說非，固是令人空相。而又說是名，以顯其不無假有之名相。然則所謂空相者，是令空其著相之病，并非壞其相也，大可恍然矣。不壞其相，是并偏執之空亦空之矣，此之謂第一義空。若能通達此義，則知因相是假名，故不可著，非謂無相；因法無有定，故不可執，非謂無法。然則此法雖空，豈同豁達頑空？此法雖高，亦非無下手處，尚復何驚何怖何畏之有？今則是人既能信解受持，便是不驚不怖不畏，便是通達第一義空，正所謂於第一義，心不驚動者。非甚為希有乎？以上所說，不但說明上文不驚乃至希有之所以然，并將一切眾生不必驚畏，不可驚畏之道理，亦一併徹底說明之矣。庶幾此科義趣，圓滿顯出。

然而尚有要義，不能不說。其義云何？即前所云千古隱晦者是也。當知怕般若之病，深矣久矣。若不一一揭穿其故，何能除千古來先入為主之病？尤當詳說般若義趣，極其圓融，與所謂中道第一義，無二無別，毫無可怕之處，庶幾不致自失善利。此雖推廣而言，然仍是本科經旨，意在破其分別法執，以除怕談般若之病根耳。

經言二乘怖空，即謂怖般若之第一義空也。可見佛時已然，不但後世矣。

然佛時只是二乘生怖，大乘尚無此病。迨後玄奘西渡，得遇彼土相宗諸師，乃將性宗之空與相宗之有對舉。（第一義空，是絕對空。何能與有對舉。）此點既誤，故謂相宗方是了義。所謂三時判教是也。是彼時印土大乘中人，已未能深解義趣，誤認般若為偏空矣。至於我國隋唐時之判教者，亦從不列般若於圓教。未嘗不知是第一義空，然終以為專說空，不如中道第一義之圓融。古人如此而判者，意在推崇其所宗，不無故示抑揚。然而抑揚太過，未免取著文字相。後人因是古人所判，更加執著，更加望而生畏。故從來無人肯學般若，肯談般若者，真可悲也，真可惜也。

禪宗雖宗般若，然只宗其遣蕩意味以用功而不談教義。所以般若義趣，千古不彰。陳隋時雖有三論宗，然是宗論而非宗經。三論所明，固是般若。而三論家既專在論的文字上研求，遂於經中義趣，不免隔膜。何以故？未曾直接觀照故。質言之，仍是不免取著三論之文字相耳。所以三論家發揮論義甚精，而經旨卻弗曾搔著癢處者，因此。

當知般若既為諸度之母，本經且明明云諸佛及無上正等覺法皆從此經出，然則若於般若義趣未明，雖讀其他圓融經論，既未在根本義上用功，其見地何

能徹底？又何能圓？今世尊就第一波羅蜜之名而闡其義，使知般若義趣，是空而不空，不空而空，極其圓融。以免眾生驚怖疑畏，坐失法寶，難到彼岸。無異預知後人怕怖之病根所在，而懸示之者，真大慈大悲也。

上來鄙人每說則非是名，多約二邊不著說，亦即是約圓融中道說；此次則兼約第一義空說，亦即是約遣蕩說。如此說之，實具苦心。苦心云何？使知中道之與遣蕩，語雖不同，義實無別也。何以言之？名為第一義空者，因其一空到底故也。一空到底者，有亦空，空亦空也。換言之，便是有亦遣，空亦遣。遣有，所謂不著有也。遣空，非所謂不著空乎？然則遣蕩之第一義空，與二邊不著之圓融中道，請問又有何別？由是言之，判教者之說，不可執為定論也，可以了然明白矣。而怕談般若者，亦大可以翻然悔悟矣。且由是言之，凡判某經為純圓，某經為非純圓諸說，亦未可執為定相。何以故？既法法皆般若，則法法皆圓。所謂圓人說法，無法不圓。何必苦苦分別。

前言遣蕩之與圓融中道，無二無別。凡誤認為有別者，無他，由其看呆中道故也。我今更約中道發揮其義，俾得徹底明了。則分別之執，庶幾無自而生乎。

一切法既皆假名，則中道亦是假名。以假名故，則亦無有定相，則亦不可著。著則亦落四相，尚得謂之圓融中道乎哉？當知中之一言，是因二邊相形而有者也。若離二邊，中無覓處，所以中無定相。相既無定，豈可看呆？看呆便成法執矣。更當知中之所以無定相者，因二邊亦是假名，亦是相形而有，亦本無定相故也。二邊既不可著，那得有中可著耶？故真解中義者，無往非中，即空假而皆中也。

譬如就空言之。空則不著有矣，并空亦空，便是不著空，所以一空到底，便歸中道，如上所明是也。以是之故，般若與華嚴、法華，其義趣所以無別。不但此也，一假到底，亦復如是。譬如知一切法不無假名，是不著空矣。即復能知其名是假，豈非不著有乎，則亦宛然中道矣。所以密宗、淨土，皆從有門入道，而皆是圓頓大法者，因此。

即以相宗言，亦本是大乘圓義。他不具論，觀其發明偏計、依他、圓成三性之理，何等圓妙。無奈學之者，不向此等處觀照用功，專在瑣瑣名相上剖析。愈剖析，愈分別，遂愈執著。於是大者小，圓者偏矣，可謂不善學者矣。不知用以去凡情，反因而增長凡情，豈佛說法相之本旨哉！

其修學密淨之人，若不明自他不二，心土不二之義趣，則令大者變小，圓者變偏也，亦然。

由此可知佛所說法，本來法法皆圓，其有見以為非圓者，實由眾生偏見，非關於法。故學佛者，首須大開圓解，觀照無往非中之理，以修一切法，則法法皆圓矣；皆中道第一義矣；皆第一波羅蜜矣；即皆得證實相到彼岸矣，此之謂圓中，學人所萬不可不知者。

頌言大開圓解四字，極當注意。凡我所說無往非中云云，不過可為聞者之一助耳。必當時時以此圓義，於自心上，於一切法上，微密觀照，精進用功，以去其偏執之凡情，然後自己之圓解，庶幾可開。若非然者，則所謂圓解，仍是他人的，而非自己的。雖知無往非中，而對於一切法，必仍然觸途成滯，不能無往非中矣。此層極關緊要，千萬勿忽。不但此一義然，所說諸義，莫不皆然。總之，聞思修缺一不可。

又當知本經之說則非，說是名，是明性之與相，非一非異。雖圓融而行布，雖行布而圓融也。（行布者，如是如是之意，即是一而二。圓融，則二而一矣。上來說遣蕩即中道，明其與法華義趣同，今則明其與華嚴義趣同也。）何以故？凡言則非是約性說。約

性而說，則不應著相，故非之。應不著相而非之者，是明性相非一也。凡言是名，是約相說。約相而說，則不應壞相，故是之。應不壞相而是之者，是明性相非異也。何以故？性是體，相是用，迥然各別，故非一，所謂行布是也。然而用從體生，離體無用，由此可知相乃性之作用耳。明得此理而不著，則見相便是見性，故非異，所謂圓融是也。然則性相既然非一非異，則是一而二，二而一矣。

一而二，故既應不壞，又應不著，因其雖非異而已非一，故須於圓融中見行布，又須於行布中得圓融也。二而一，故雖熾然現相，而依然會歸於性，因其雖非一而實非異，當令圓融而不礙行布，行布而不礙圓融也。我今如是發揮，則與華嚴義趣，亦宛然無別。宗華嚴者，可以不必怕矣。如前來所說遣蕩與中道無二，若明其義，則宗法華者，亦可以不必怕矣。

本經中如云：若見諸相非相則見如來，應生清淨心，應無所住而生其心，以及實相二字，并此中我相即是非相等等，皆可以此義說之。即如開經時，說種種眾生，說無餘涅槃，亦圓融之行布也。而又說實無眾生得滅度者，則行布而圓融矣。茲不過姑約則非是名以發揮之，使宗華嚴者不必歧視耳。如執定只

有則非是名可明此義，則又非也。總之，得其要而會其通，則無說而不可。即此可悟法無定相矣。

更有極要之義，必須一說者。既是遣蕩法門與圓融法門，無二無別，何以前云必須從此經入耶？當知此二法門理雖無別，而用功則大有利鈍。所以當從此經入者，以一切凡夫無不偏執病深，必得極力遣蕩，而後乃能圓融也。否則偏執之凡情未去分毫，便觀圓融經論，何能領會，那得受用？至多不過學得一二教相，作為清談之助而已。

試觀自唐以來，禪宗以外諸大德，其道德見地，最令後人欽服者，考其得力所在，幾無一非經過禪門煆煉者。正以禪門用功，是宗般若空之又空，極力遣蕩學人之偏執故也。故吾常謂自唐以後，中國佛法端賴禪宗者，因此。由是可知遣蕩功夫之要矣。亦即般若三空之義趣不可不明矣。但遣蕩時，應深觀圓觀經中圓融義諦，不然，便不知何者為偏？何者為執？何者應遣？甚或自以為是遣，其實反增偏執。此禪門所以雖不談教義，而必須有嚴明師友，時時為之痛下鉗錘也。所謂痛下鉗錘者，即是遣之又遣。所謂百尺竿頭還須更進一步是也。

今既未逢嚴明師友，只有自觀自照，精密體會經中之明二邊不取，性相圓融；或說一空到底，乃至愈說愈深，如後半部之諸法一如，一切皆是，無聖無凡，本來無生等等。學人當審量自己程度之所堪，由淺而深，或拈一句，或合數句，以之觀照自心。倘自己習氣，以及起心動念，於經中意旨，少有未合，便是偏著。便即自棒自喝，遣而去之。此用功最妙之方，實不慧經驗之談，敢為諸君告。

其他圓融經教，如喜研究，無妨並觀，然宜以般若為主。何以故？華嚴、法華等是表詮。表詮者，用彰顯圓融之語，以明性體是也。故其辭句義味，一一皆趨圓融。即說遣蕩之法，亦寓在圓融之中。故必已有遣蕩功夫之人，即是執見已薄之人，方能徹底領會。不然，便只知其是說圓融，而不知其是說遣蕩。所以從此入手者，往往學之多年，而偏執之病依然。雖或依據教相，說得圓融，而於本分上并無交涉。況執情未化，其所說者，不過表面文章，有時看似精深，而細按之，不清不醒。或以為但是某經如此，其他則否，仍未見其真能圓融也。

而般若則是遮詮。遮詮者，用遣蕩偏執之語，以明性體是也。故其辭句義味，一一皆趨遣蕩。雖說圓融之理，亦寓在遣蕩之內。所以怕談般若者因此，

所以不將般若列入圓教者亦因此，由其但看文字之一面故也。即此一點，便可證明，未在般若中用功，雖學其他圓經，其見地仍是隔別，而未能圓融矣。

以上所說，般若與他種圓經立言之不同，及學之者利鈍所關之微細處，今為扶持正法計，為人人得受用計，故不辭反覆詳晰，為諸君縷縷言之。由是可知般若之妙矣，必當先學矣。何以故？執情遣蕩得一分，性相便圓融得一分。遣蕩至極處，亦即圓融至極處矣。慧徹三空，便是圓融中道，妙哉妙哉。足見般若不但是學佛的坦途，且是學佛的徑路，若不從此門入，豈非不識途徑。此所以學佛者多，得自在者少也。凡此所說，是一個字一滴血，皆從千辛萬苦中得來者也，皆是摳出心肝以示人者也。而此闡義諸經文，是一個字一顆珠，透圓透圓，務當真切領會，不可忽略。

頃言中國自唐以後，佛法端賴禪宗，不可誤會是勸人不念佛，去參禪也。蓋我之讚歎禪宗處，乃讚歎般若處。是勸人學般若，非勸人參禪。要知參禪當審時機。機是機，時是時，非一事也。所謂機者，根機也。故先當問自己能受棒喝否？根器利鈍，關係尚小，非具有敢死隊精神，毋庸談此。又機者機緣也。故又當問遇有良師否？參禪不能離師，師不但要明，且要辣，更要有殺活手段。

三者不備，便非良師。若其根機機緣兩皆具足，參禪甚好。苟缺其一而言參禪，未見其益，或反有害。此亦我之實驗談也。

所謂時者，如南北朝時，北魏南梁，無不大宏佛法，講席極盛，然不無取著文字相。故達摩東來，乃不立文字，直指本心，正對時病。今則大都未明佛理，正當廣勸讀經，藥其空疏。不立文字，今猶非宜也。故不如發起大悲大願，修福持戒，一心念佛，親近釋迦、彌陀兩位大善知識。一面依我前說，以此經義理，觀照自心，遣其凡情。一面懇切持名，求與眾生同生淨土，滿菩提願。現世修行，無逾此法。此是不慧近二十年勉力奉行者，敬以供養諸善知識。又我自開講以來，所說修行方法多矣，不可執著誰是最好，宜擇其所善者行之。或一一試行，行之覺有效益者，便是對機之最好者，此亦用功之竅要也。并為諸君告。

上來所說怕談般若之重大原因，是由其既未明了經義，又有先入為主之言，遂致愈加怖畏，愈不修學。然此外尚有一重大原因，亦不可不知者，則以妄談般若者之多故也。妄談之病，古即有之，於今尤烈。此輩雖曾學佛，而夙業甚重，佛法又不明。忽若發狂，大破其戒，不敬三寶，縱意行惡。實行其貪

瞋癡，自以為戒定慧，且曰此般若之不著相也。於是怕者引為口實，更相戒不敢道般若一字，幾有談虎色變之勢矣。嗟乎，因噎廢食，何計之左耶。須知既有妄談之怪狀，更應發心修學，發心宣揚，然後般若之真義，方得大明。真實義明，妄談之怪狀，何自而生？不知出此，一味深閉固拒，其病狀雖與妄談者異，而病根則同，蓋皆誤認為偏空者也。以因果論，妄談之罪誠重，然除魔眷外，人皆能知而遠之。而怕談者，人且奉以為準繩，并不知其錯謬，坐令超勝一切法而為佛法命脈所關之般若，無人過問。其誤法誤人之惡因，恐其所招之惡果，未必能輕幾許也。

我世尊洞知一切眾生之病，故前言持戒修福者，能生信心，以此為實，是對妄談者痛下針砭也；而今此數科，則又為怕談者痛下針砭。觀前面所言，是屏妄談者於門外也。何以故？信為入道之門。既是持戒修福方為入門；則妄談者破戒造罪，其擯諸門外也決矣。觀此數科所言，又是警告怕談者決不能轉凡成聖也。何以故？不驚不怖不畏，方許其為希有，則怕談者之仍為凡愚也明矣。而前云以此為實，此中又為闡義，則是明明開示，欲除免妄談怕談之病，唯有信解受持，務求明了經中之真實義耳。又怕者有恆言曰：我豈不知般若之應學

哉，誠以末世眾生，障深業重，未易幾及，不如不談，免增罪過。此又誤矣！世尊不明明曰：如來滅後，後五百歲，有持戒修福者，能生信心以此為實，乃至得無量福德乎。故謂末世希有則可，竟以為絕無其人，且相戒塞路，不但輕視眾生，且顯違佛旨矣！世尊戒長老莫作是說，無異戒怕者莫作是說也。以及此數科中，佛與長老皆特特向後世鼓舞勸導，是皆懸知怕者之過慮而開示之者，真親切有味也。

又此中舉第一波羅蜜之名為言，及說非與是名，更有一義，不可不明。蓋以般若一名，容易誤會，是專就般若一度而言。而第一之名，本是顯其貫徹餘五度而立者。就此明義，則不可執著，易得明了也。且曰第一非第一，則諸度總一般若，非離諸度而別有般若之義更明。其曰是名者，既諸度莫非般若，則第一之稱，豈般若所得專有。既非專有，故雖是而為假名，此明其不可執有也；而因般若之第一，遂令度度皆成第一，故雖為假名而甚是，此明其不可執無也。總以明般若與諸度不能相離而已。故此科既約般若闡義，下科復約他度闡義也，說法之善巧也如是如是！明義之周密也如是如是！

此科經文中要義，今再撮其最要者，歸納為數句，以便記憶。曰：此科最

要之義，是治怕般若者之病也。其病有二：一是怕空，二是怕高。今闡明般若非離餘五度而別有，而餘度皆是行門，可見般若雖明空義，而空義不能離實行，則般若之絕非偏空明矣，復何必怕哉！又闡明餘度離般若，不為波羅蜜，質言之，即不能到彼岸。可見般若誠高，然而非學不可，則般若之關係重要明矣，又豈可怕哉！警策之至，謹記勿忘。

（丑）次，約餘度明。分二：（寅）初，正明；次，引證。

（寅）初，正明。

（八三）**須菩提。忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。**

餘度者，除般若外，其餘之布施、持戒、忍辱、精進、禪定五度也。法法皆應離相，則法法不能離般若。今於餘五度中，獨舉忍辱為言者，以忍辱最難離相，其不能離般若，更易領會，故特舉此度闡明其義，以概其他。故標科不標忍辱而標餘度，正以佛之說此，意在令眾生舉一隅而以三隅反也。如是標判，乃遵佛所說，依義不依文也。

上約般若明，是從正面闡明離相之真實義。蓋人但知般若是談空離相，著相者因而生怖。今闡明并般若之相亦當離，則是并空亦離也。且般若即在餘五

度之內，不能獨存，而餘五度皆是實行之法，則所謂離相者，乃是法相、非法相一齊離也。若明此義，則儘可放膽修學般若矣，何必怕哉。

此約忍辱明，是從反面闡明不可不離相之真實義。觀下文所說，若行忍辱法，而不離忍辱相，便生瞋恨。瞋恨正與忍辱相反。是闡明行忍辱法者，若不學般若，便不知離忍辱法相。不離法相，則瞋恨生。瞋恨一生，則忍辱之功行破矣，便成非法相矣。從此可悟所以必令離法相者，正是令離非法相耳。妙極妙極。若明此義，則定要用心修學般若矣，不能怕矣！如此闡發，般若之精義徹底呈露，則般若斷斷不可不學，更可恍然矣。

此闡義數科經文，將般若之理，及應學般若之理，闡發得精極、圓極、透極、亦復細極。務宜靜心領會，領會得一分，便得一分受用。且此數科，正上來所說諸義之結晶。此處之義，若能洞明，則上來諸義，便一一雪亮於胸中矣。

上科之後，接說此科，更有一意。意在以忍辱之不能離般若，證成上科，般若非離餘度別有之義也。蓋餘度既皆須有般若，可見般若是與餘度共行之法，非別行之法也。總之，般若為諸度母，是諸度乃般若子。若無子則無母可名，若無母亦無子可名，母子實互相助成。故般若與餘度，必須互相助成，豈

可離乎？般若，空也；餘度，有也。今說般若與餘五度不能離者，是令學人體會，空、有本同時也，故不能離也。

空、有同時，所以當二邊不著，會歸中道也。尤有進者，以母子論，固應互相助成，然而子實從母而生，無母便無子，故互助之中，仍應以母為主。六度亦然，餘五度無般若，不為波羅蜜，故餘五波羅蜜，實從第一波羅蜜而生。故於互助之中，亦仍以般若為主也。以般若為主者，以空為主也。以空為主，所以雖不應壞有，仍不應著有也。所以雖會歸中道，而中亦不著也。此佛菩薩所以以大空三昧為究竟，以無智無得為得阿耨多羅三藐三菩提也。蓋必能如此，然後可以隨形六道，現百千億化身。雖一切法熾然而生，而一心湛然，本無所生。此之謂大自在，此之謂大受用，能度一切苦厄者端賴乎此，此是般若究竟義。下半部正明此義，今乘便略露消息者，以示般若是佛法中的徹始徹終之義，非學此不能入門，且非學此不能究竟，奈何怕之耶！

且由此可知，若專談二邊不著圓融中道，尚非佛法之究竟義也。何以故？非空之又空，必有所著。不著邊，必著中，尚何圓融之有？況大空三昧中，并圓融二字亦不可得也。當知必不可得，乃得圓融也。何以故？不著圓融，乃得

圓融，絲毫有相，便不圓而不融矣。然則般若之義，究竟如此，豈止入道之初門，奈何判為大乘始教乎？而般若貫通諸度，諸度離之，非波羅蜜，可見有一法離乎此者，便不能圓滿。則是般若之義，圓滿之極，超過一切法門，亦可知矣。奈何不許其純圓而判為別兼圓乎？

上言六度互助，尤有要義，不可不知。蓋般若者，理也，智也，所謂觀門也；諸度者，事也，境也，所謂行門也。於說第一波羅蜜後，更說餘度者，所以明理事從來不離，觀、行要當並進，而境、智尤須雙冥之義也。故據文似乎別起，考義實為一貫。本經文相，大都如是，所謂文不接而義接，若視為各不相涉，則大謬矣！

流通本有是名忍辱波羅蜜一句，此是明間人所加，見乾嘉時孫氏刻本。其注語云：「古無此句，然據理應有。」殊不知此處但說非者，正為下文闡明忍辱若不離相，忍辱法門便破壞無存作張本，以顯必不能離般若之義。若忽加一是名句，橫梗其間，下文何以故句，如何接得上？故著此一句，上下文氣，便一齊鬆懈，反將經中旨趣，一齊隱晦。自云據理應有，不解所據何理也，真無知妄作也。當知佛所說法，豈可濫自增減，膽何其大。即令流傳有誤，亦必

須確有考證。且所考證者，更要義意實是完美精當，方可據以校正，豈可明知為古本所無，而任意加之乎。凡欲刻印經書作功德者，不可不知此理。若此人所作，不但無功德，其罪過甚大。因自憑私臆，擅改佛說，誤法誤人故也。此事可為千古炯戒，故不憚剴切言之。

梵語羼提，其義則為安忍，亦曰忍辱。安忍是總名，忍辱是別名。忍者，忍可，謂一心正受也。安者，安住，謂其心不動也。辱者，毀辱，即虐待之意。今先說總名之義，則別義自見。

人必能忍，而後其心安住不動。若為所動，便不成忍。故一言及忍，便含有安住不動之意在。學道人在在處處，時時刻刻，皆應心安不動。故無論行何事，遇何境，修何法，皆應一心正受。

約出世法言，凡修一種法，而能正受安住，即名為忍。如修諸法本不生觀，而得妄念不起，是其心已正受此法而安住不動矣，故名之曰無生法忍，亦名證無生，或悟無生。證字是形容其忍可，悟字是形容其心安理得也。

約世間法言亦然。如曰富貴不能淫，威武不能屈，貧賤不能移，此即古人所謂堅忍。威武不屈，非謂頑強對抗，乃是身可殺，志不可奪之意。志不可奪，

便是心安不動，此即所謂忍辱也。此與富貴不淫，貧賤不移，皆是表其心安於正，不為所動也，故曰堅忍。由是觀之，可知安忍是統括一切之名。所謂無論行何事，遇何境，修何法，皆當正受安住是也。而忍辱則安忍中之一事耳。故曰安忍是總，忍辱是別。

要知凡舉忍辱為言，是意在以偏概全，以別明總。何以故？世間最難忍者，莫過無端受辱。此尚須忍，其他可知故。經論中，或用總名，或用別名，殊不一律。大約玄奘義淨兩法師所譯，皆曰安忍；他人譯者，多用忍辱。每（校每：舊版無。原稿有。）有人疑是兩法，或議其優劣，實則總別雖若不同，而用以顯明正受安住之義則無不同，正不必於此等處分別優劣。茲乘便詳釋兩名之義，以便貫通。

經文不曰忍辱，而曰忍辱波羅蜜，便是顯示忍辱時能行般若。何以故？若無般若，不稱波羅蜜故。而能行般若，便是能照性而離相，故曰如來說非忍辱波羅蜜也。何故應離相，下文正釋其義。

（寅）次，引證。分二：（卯）初，引本劫事；次，引多生事。

（卯）初，引本劫事。

何以故。須菩提。如我昔為歌利王割截身體。我於爾時。無我相無人相無眾生相無壽者相。何以故。我於往昔節節支解時。若有我相人相眾生相壽者相。應生瞋恨。（八四）

何以故者，自己設問忍辱應離相之故也。引事實者，欲以證明忍辱必應離相也。歌利王事，即在本劫。本劫名為賢劫，以有千佛出世，一切賢聖甚多，故得此名。

劫字有兩義：（一）謂極長時間，（二）謂劫難。今是初義。所謂本劫者，指大劫言。每一大劫，分為四中劫，名成住壞空。世界之有成住壞空，猶眾生之有生老病死也。每一中劫，又分為二十小劫。每一小劫中，眾生壽命極短之時，大多數只有十歲。此時眾生惡極，生活苦極。養生之物，幾皆不生，所生者皆害命之物，是皆惡業所感也。故此眾生之數，亦復少極。經言彼時南贍部洲人數，共不過一萬而已。苦極思善，漸漸回頭，壽命亦漸漸增長。然增長甚不易，以其回頭向善，並非猛晉，乃是漸漸趨向為善之途耳。大約經過百年，眾生始增一歲。由是逐漸增長，至普通壽命有二十歲時，已經過千年之久矣。眾生見為善之能得善報也，於是為善者日多。養生之物，亦漸繁殖，人數亦漸漸加

多，每百年增一歲。每百年增一歲，增至普通壽命有八萬四千歲時，增至極處矣，亦快樂至極處矣。樂極又復生悲。因善心漸減故，於是每百年減一歲。每百年減一歲，減至十歲，減至極處矣。又復回頭向善而增，則入第二小劫矣。而其一增一減，仍復如是（校如是，舊版無。原稿有。）循環，劫劫皆如是。照每百年增一歲，從十歲增至八萬四千歲；又每百年減一歲，減至十歲。依此推算，每一小劫之時間為一千六百七十九萬八千年。八十小劫為一大劫，則一大劫之時間為十三萬四千二百八十四萬年。然驟視之，雖曰十三萬萬餘年，其實成劫時，世界尚未完成。壞劫時，世界已漸漸壞，其時世上縱有眾生，其苦可知。至空劫時，尚無此世界，安有眾生。經言，世界逢壞劫時，佛以神力，移此世眾生於他方世界中也。僅僅一個住劫，是完整之世界，然又除去減劫之一半。其壽命增長，眾生安樂之時間，不過住劫中之增劫，一萬六千七百九十八萬餘年耳。縱令高壽八萬四千歲，終不免生老病死之苦。細思此世，有何可戀！故今乘便將此世狀態詳細一說，大眾速速覺悟為妙。

我世尊降生在住劫中之第九減劫，其時壽命，普通為百歲至七八十歲。屈指至今，將三千年矣。故今時壽命，七十為最高，四十五十最普通，此報紙上

所常見者也。照經上所說每百年減一歲計之，與事實實不相遠，足徵佛語非虛。間有過百歲者，稀少已極，此必有特別善因，方能致此，乃是例外。往後將更減矣，生活將更苦矣。故生當此際者，惟有勸導大眾，同歸佛法。果能有大多數人持戒修福，世界立見太平。能種善因，必得善果，雖在減劫，未嘗不可獲睹例外之盛。佛言一切唯心造，又言一切法莫非幻相，故壽命之或多或少，世事之或治或亂，雖有定數，實則定而不定，事在人為而已。更當普勸發大悲心，一心念佛，求生淨土，得一個究竟。則世出世間，皆有一個辦法矣。報佛恩在此，救一切苦在此，滿菩提願亦在此，願與諸君共勉之。

昔者往昔，明其為夙世之事也。其時，世尊正現菩薩身，行菩薩道。為者，被也。歌利，梵語。經中或曰迦羅富，或曰迦陵伽，或曰羯利，皆是此人。譯義則為惡王，猶中國之稱昏君也。歌利時為南天竺富單那城之王，為人暴虐，好行慘毒之事，故得此惡名。彼時菩薩為眾生故，在山坐禪。一日，王率采女，野外遊覽，倦而少憩。諸女采花，因至坐禪之所。菩薩為欲斷彼貪欲，而為說法。王忽仗劍尋至，怒責曰：何將幻術，誘我諸女。菩薩曰：我持淨戒，久無染心。王曰：汝得阿羅漢果耶？曰：不得。曰：汝得不還果耶？曰：不得。曰：

汝今年少，既未得果，則具有貪欲，云何觀我女人？答曰：雖未斷貪欲結，然心實無貪。曰：仙人服氣食果者，見色尚貪，況汝盛年。答曰：見色不貪，不由服氣食果，皆由繫念無常不淨。曰：輕他誹謗，云何得名持戒？答曰：有妬為謗，無妬非謗。王曰：云何名戒？曰：忍名為戒。（由此可知，非一心安住於戒，不名持戒矣。）王即以劍斷其手足耳鼻，曰：忍否？答曰：假使大王分我殘質，猶如微塵，我終能忍，不起瞋念。群臣爭諫，王怒不息。時四天王雨金剛砂，王見恐怖，長跪懺謝。菩薩發願：若我實無瞋念，令我此身平復如故。作是誓已，身即還復。更發願言：我於來世先度大王。是故我今成佛，先度憍陳如，蓋此王乃憍陳如之前身也。此事見大涅槃經，毗婆沙論，而詳略不同，今會而引之。本經所云割截身體，正指劍斷耳鼻手足言也。

前言若取法相，即著我人眾生壽者。則今言無我相云云，即是顯其不著忍辱法相也。不曰無忍辱相，而曰無我人等相者，因無我人等相，方能不著忍辱相，以明分別我人，是取相之病根也。無我人等分別，便是心安不動，乃能任其割截，忍此奇辱。故曰：我於爾時無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。

爾時，猶言彼時，即昔被割截之時也。當知忍此奇辱，他人見之云然耳。

菩薩爾時若無事然，無所謂辱不辱，忍不忍，此之謂忍辱非忍辱，正是般若正智，故能內不見能忍，而無我相；外不見所辱，而無人相。菩薩坐禪，本期證道以度眾生。今則任人割截，是并此事而忘懷，置生死於度外矣。故曰無眾生相，無壽者相。此因菩薩具有般若正智，則通達一真法界。一真法界中那有人、我、生、佛、生、死，等一切對待之相？故爾四相皆無。

四相皆無，則萬念俱寂。何所謂辱，何所謂忍乎？夫而後方能忍此奇辱也。知此，則知一切行門，非仗般若不能成就矣。知此，則知一切修行人，非仗般若不能無罣礙，不能得自在，不能到彼岸矣。故曰一切諸佛及無上正等覺法，皆從此經出也。故曰隨說之處，一切天人皆應供養；經所在處，即為有佛，若尊重弟子也。故凡聞而信解受持，為他人說，乃至一四句偈等，皆得成就希有，得無量福德也。世間之人，縱令未能人人如是成就，但能人我分別之見少少輕減，則鬬爭亦必減少，世界當下太平，安居樂業矣。所以般若是佛教的真精神，是無上法寶，一切眾生皆應頂戴恭敬，讀誦受持，不可須臾離者。

第二何以故？是問何故應離四相。節節，猶言段段。支者，支離。解者，解剖。皆分析之意。段段分析，即指手足耳鼻，一一被其割截而言。應生瞋恨，

反顯其不能忍。試思爾時無故受此奇辱，若非毫無人我等分別，萬念俱空，焉有不生瞋恨之理。

或曰：彼時發願平復，便能平復如故，必有神通，故能忍受苦痛耳，豈凡夫所能為。此說大謬不然，乃是邪見，不可不辨。當知縱得神通，能受苦痛，假使瞋心一起，亦必不能忍受矣。何以故？神通與瞋心無涉故。雖具足貪瞋癡如邪魔者，亦能得通故。所以佛法不重神通者，因此。佛菩薩雖亦有時顯現神通，乃用以表法，或藉以感化頑強障蔽之眾生，不得已而偶一行之。修行時並不注重乎此。

且本經引此故事，意在明無上菩提，以大慈大悲為根本，則必須離人我等分別之相，使其心一念不生，安住不動，然後乃得恩怨平等，成就大慈悲定。此定成已，然後乃得，雖遇極大之逆境惡緣，不生瞋恨。瞋恨毫無，然後乃得普度眾生，滿菩提願也。何以故？眾生剛強難度故。故菩薩之修忍行，意在於此，豈但有神通力者所能夢見？不然，如下文所云：一日三時以恆沙身命布施，此人具有絕大神通可知矣。此人不懼苦難，亦極難能矣，然而不如聞此經典信心不逆者，何耶？正明其若不信解受持般若法門，分別心必不能遣淨。分別心

未淨，便是未達一真法界，證空寂之性體。則決不能成就無緣大慈、同體大悲。縱能捨無量無邊數身命，仍為有漏，仍防遇緣而退。何以故？未達一真而空寂，便是無明未斷，則其信根，尚未成就故。然則有神通力者，縱能忍辱，其與菩薩之所以能忍辱者，根本上完全不同，豈可相提並論？故此下更引多生之事，以證忍辱之非易。非久久修學般若，得大空三昧，正恐忽遇極大逆境惡緣，瞋心少動，盡棄前功。所以持說此經其福過彼捨恆沙身命者，其理在此。總以明不修般若法門，不能離一切相，契第一義空，終不能成就大慈大悲之菩薩耳。如是知者，乃為正知。如是見者，乃為正見。

至於發願平復，便得平復如故，則有三義，一層深進一層。（一）佛加被故。所以有願必滿者，因此。（二）大慈悲故。所以蒙佛加被者，因此。試觀割截之後，乃發願來世成佛先度大王。可見所以無一絲瞋恨者，由其已得大慈悲定耳。定云何得？無分別心故也。（三）心清淨故。所以無分別心，得慈悲定者，因此。

蓋修學般若，觀照一真法界，無相不相，功行深醇，一心清淨。心清淨故，法界清淨。此時悲願之力偉大無邊，有願即成。謂之諸佛加被也可，謂之唯心

所現也可。何以故？已證心佛眾生三無差別故。如曰神通，此正佛門大神通，所謂漏盡通是也。豈彼有漏之通，所可同日語哉！

前段，（即第一句何以故下云云。）是明離相乃能成就所修之法，即是離法相，正所以成法相。後段，（第二句何以故下云云）是明不離相適足破壞所修之法，即是不離法相，反令其成非法相。前段是正明，後段是反顯。合反正之義觀之，豈非離法相正是離非法相乎？簡單言之，便是離相乃不墮空，不離相反而墮空。闡明此義，正是向怕者當頭一棒。因怕者無非懷疑離相必墮空耳，今乃知適得其反。如此破斥，鋒利無比。而般若離相之義，闡發至此，亦毫無遺蘊矣。然非世尊如是善巧以發明之，誰能洞曉？此義若未洞曉，則於離相義，終未徹底，將終不免有發生疑問時。則彼聞經，便能不驚不怖不畏之人，其必深解此義矣，真甚為希有也。

由是觀之，上文雖但說非忍辱波羅蜜，即含有是名忍辱波羅蜜之意在內。可見佛之說法，說在此面，意透彼面，面面俱圓也。又可悟得，凡則非是名雙舉之處，語雖平列，意實側重則非邊。此義換言以明之，更可了然。前不云乎，則非是約性說；是名是約相說。然而性是本，相是末。有本方有末，因空乃現

有，故知當側重則非邊也。故離法相正是離非法相也。此即前言佛法以般若為主者，以空為主之意。何以故？性體本空寂故。此佛菩薩所以以大空三昧為究竟也。所以無智無得，而得阿耨多羅三藐三菩提。雖得阿耨多羅三藐三菩提，而仍無智亦無得也。何以故？少有所得，是仍未得故。

佛言應生瞋恨，不但為闡明上來所說之義已也，尚有要義不可不明。當知瞋恨為修行人之大忌，世尊為欲警戒發菩提心者，無論在何時，遇何境，修何法，皆斷斷不可生瞋。姑就忍辱以說明之耳。其就忍辱說者，因忍辱極易生瞋，以及瞋心一生，忍行便破，此等事理，人所易曉之故。就易曉者說以為例，俾得會通一切，此佛之微意也。不可誤會但是忍辱不可生瞋，其他便無妨也。

何謂瞋恨為修行之大忌耶？因瞋恨正與菩提衝突故也。菩提者覺也，平等也，慈悲也。而瞋恨之生，由於事之不如己意，便是著我，尚何平等之有？世事莫非夢幻，如意不如意，何必認真。此而不知，尚何覺悟之有？其違反慈悲，更不待言。故瞋心一起，菩提種子，便完全銷滅。修行人忘失菩提，輕則懈怠廢弛，重則道心全退。縱令未退，然以瞋心行之，決不能成正果。佛言：忘失菩提心而修諸善，魔所攝持。普賢菩薩說：菩薩過失，莫甚於瞋心者，以前所

積功德，雖多如森林，瞋火若生，一齊燒盡。皆見華嚴經。可不懼哉！可不懼哉！當知貪瞋癡三毒，癡為毒根，癡即無明也。因無明故起貪瞋。而貪瞋二毒，瞋毒之為禍尤鉅。何以故？其性暴烈，不發則已，發則雖盡反以前所為，亦不暇顧及，故修行人當痛戒之。佛說此經，為開眾生正智，治癡也。開經便說布施，治貪也。而瞋猶未言，故特於此補發之。前曰行布施應無住法，今曰生瞋恨由有四相，皆所以顯明非開般若正智，藥其著相之癡，貪瞋無由可除也。應生者，勢所必至之意。一著相，勢必生瞋。一生瞋，勢必所修盡破。然則修行人，非學般若，令其在在處處，時時刻刻，心如虛空不可矣。此佛說此科之本旨也。豈第忍辱應然哉。

當知世間萬事莫非對待。（如因果，人我，男女，陰陽，生死，治亂，乃至染淨，盛衰，苦樂等等，無一事出對待外者。）因對待故，極易生起分別計較。俗眼既認一切對待者為實事，分別計較，遂致牢不可破，此所以有貪瞋也。若能於對待中，看出消長盈虛的道理，為之消息而通變之，以治理一切世事，不能不服其為世間聖人。然雖能利用對待，終不能跳出對待的圈兒之外。佛法則不然，既一切莫非對待，便於此中，看破其莫非彼此相形而有。既皆相形之事，則是一切虛幻不

實，有即非有矣。然而不無虛幻顯現，非有而有也。故既超乎其表，而不為所拘。仍復隨順其中，而不廢其事。超乎其表，是為不著。不如是，不能證絕對之性體，此大智也；隨順其中，是為不壞。不如是，不能救輪迴之眾生，此大悲也。一切大乘經典，皆說如是道理，而般若說之尤詳，金剛般若，說之尤精。

學佛人能見及此者，曰開道眼。道眼若開，急當養其道心。云何養耶？當令心如虛空，超然塵表。如虛空者，不住相是也。經言，施不住相，福如虛空。其意正令離相，俾心如虛空耳。必須生空、法空、而後心空。生空者，非謂無我人眾生也，但不著其相。法空者，非謂無法，應行之法，仍一一如法而行，但行若無事。行施而忘其為施，行忍而忘其為忍，乃至行六波羅蜜，忘其為六波羅蜜。曰如無事，曰忘，謂不著能行所行之相也。是即我法雙空，并空亦空。初學固不易幾及，然不可畏難，須時時體會此義，令其心空空洞洞，是為要著。

超然塵表者，不與塵世上一切對待之事理廝混，心中常存一擺脫之意，勿令間斷，是為要著。當知能不廝混，乃能漸漸心空也。

復於此際，提起一句萬德洪名，一心而念。亦不分別誰是念，誰是佛。但令念即是佛，佛外無念。此心本已令如虛空，則此即佛之念，亦復彌滿虛空。

而上與十方如來，下與法界眾生，息息相通矣。如此，謂之有念可，謂之無念可，謂之佛即念念即佛也可，謂佛與眾生在此心也可，謂此心與佛以及眾生，無異無相也可。更多多讀誦金剛般若波羅蜜，以薰習而長養之，令其道眼日益開，道心日益固，是為般若、淨土同修之法。此法與一真法界相應，與實相相應，與空有不著、性相圓融相應，與第一義空相應，與心淨土淨之義亦復相應。諸君試之，當有受用處。蓋此是隨順對待之因果法，而修絕待殊勝之因，可證絕待殊勝之果也。

經中上來說無我人四相處甚多，然皆是約正面說，即是約得益說。其約反面受害說者，止有開經時所說若有我相人相眾生相壽者相，即非菩薩。然是言其當然。今曰應生瞋恨，則說其所以然矣。何以故？若生瞋恨，便非菩提心，亦即非覺，是依然迷途凡夫也，故曰即非菩薩。由此可知，欲出迷途生淨土者，亦安可不於我法雙空，加之意哉！因無論著我相，或著法相，少有分別計較，便是住塵生心。心有塵染，那得清淨？淨心未能，淨土不生也。慎勿曰：淨土法門，不必高談般若也。

佛之言說，固是圓妙，應作面面觀；而佛所說之法，亦無不圓妙，亦應作

面面觀也。蓋佛所說之法，無不一法含攝多法，所以多法復能歸趣一法。此華嚴所以明一即一切，一切即一之義也。故本經曰：無有定法。故不可執。如前言布施統攝六度，須知忍辱亦統攝六度也。如曰：忍名為戒，是忍度即戒度矣。聽其割截與結來世度之之緣，是以忍辱為布施也。瞋恨不生而忍可，便是禪定。何以故？忍可不動，豈非定乎，定故不起瞋也。而下文曰：五百世忍辱，則精進也。無我人等相之為般若，更不待言。故舉忍度，攝餘度盡。推之諸度，度度皆然。故本經雖未明言精進、禪定，實已攝在布施、忍辱中矣。

當知戒、進、定三度，離捨、忍兩度，便難成就。何以故？戒之能持，由於忍可於戒，捨去染緣。定之成就，亦由捨昏散，而正受不動。且若不能捨，不能忍，尚何精進之可言？故施、忍兩度，實一切行門之主要。此本經所以但舉布施、忍辱為言也。

又布施所謂捨也。若著相，則必不肯捨。猶之著相者必不能忍。其非學般若不可，甚為明顯。故本經但約此兩度以明離相也。此兩度既為行門之主要，若此兩度能離相，其餘行門，自然能不著矣。

先言布施，後言忍辱，亦具深意。蓋捨有遣執之功，破我之能，最與般若

密切。前云持戒修福者能生信心以此為實，亦是令學般若者，首當學捨。蓋持戒便是捨一切染緣，捨向來惡習。修福便應施捨。先令學此捨行以遣執破我，乃能增長般若種子。此其所以於此章句，能生信心，以此為實也，此布施所以應先言也。而持戒，戒學也。能生信心以此為實，慧學也。以文相論，是已具戒、慧二學矣。而定猶未言，定功惟忍方成，故於正明成就希有時，就忍度以示意。使知欲成菩薩，戒定慧三學，必當完全具足。然而必能離相，方能成忍。此所以忍說在後也。

由此可知，所謂六度者，約事相分說，雖有六種，而義則互相助成，關係密切。用功時必須一貫。何以言之？戒為修行之基者，以其作用，能捨舊染之汙也。捨即布施義也。持戒之義，便是心能於戒忍可安住，故曰忍名為戒。而忍可安住，便是心定不動。必其一心忍可於所觀之法，而後慧生，故曰定生慧。然亦必具有遣執破我之慧，乃得成就安住不動之定也。蓋般若為諸度母。一切行門，皆由觀慧而生，故定亦不能外是理也。定慧蓋互相生起者耳。若於般若、布施、持戒、忍辱、禪定，一一不懈不退，是為精進。何以能不懈不退，即是於法一心正受，安住不動也。亦即是於法隨得隨捨，絕不著相自滿也。可見法

法互生互攝，苟缺其一，六皆不成，行人不可不明此理。

一切行門中，捨忍二度，固為主要，而捨尤為主要中之主要。何以知其然耶？試觀本經說忍只一二處，（此處，及最後言得成於忍句。）而說布施最多，其義云何？以捨能遣執破我，則最能消業除障，最能彰顯般若正智故也。由此可知，佛法如海中，捨是先鋒，（如最初須持戒修福以學捨是。）亦為後勁。（如最後并無上菩提亦不住是。）且修忍，亦非捨不成。任其割截，非捨而何？不但此也，法與非法不取，便是一切皆捨。捨之罄盡，則如如而不動矣，得成於忍矣，當如是知也。

（卯）次，引多生事。

八五 **須菩提。又念過去於五百世作忍辱仙人。於爾所世．無我相．無人相．無眾生相．無壽者相。**

過去，通指歌利王以前之時。佛經中所云仙人，是通指一切修行人而言，并非專指外道，故佛亦譯稱金仙。前云凡舉忍辱為言，意在以別明總。故除指明有毀辱事實者，皆當作安忍義會。如此科所說忍辱，非必定謂五百世皆如歌

利王之事也。且世尊行菩薩道時，布施身命，不可數計，豈止五百世，茲不過略言之耳。如為一句半偈之法，捨命亡軀，或燒身以供佛，或剜身以燃燈，以及割股救鴿，捐身飼虎等等，無非上為佛法，下為眾生。今云五百世作忍辱仙人，意在顯明多生多世布施生命，皆行所無事，其心安忍而不動也。爾所者，如許之意，指五百世言。如許世能安忍者，由於如許世修般若離相法門，故曰於爾所世。無我相云云。

引多生事，意在證明上來遇歌利王事之能安忍，由於久修般若。使發菩提心行菩薩道者，得所遵依也。總而言之，觀門之般若，行門之捨忍，為學道要門。何以故？眾生之為眾生，因有貪瞋癡三毒。而般若治癡也，捨則治貪，忍則治瞋。惟三毒之病根甚深，非多多修捨，貪何能破。非久久修忍，瞋豈能除。然而若非精修般若，具足三空之智，以去其著相分別之愚癡，則捨、忍亦終不能成，而戒進定三度，亦有名而無實矣。故金剛般若獨舉捨、忍以明離相，使知著相便是三毒。故當離相捨、忍以拔除之。若三毒拔，則戒定慧三學全，而法報應三身亦可顯矣。然則般若、布施、忍辱三波羅蜜，其六度萬行之主腦哉，行人當知所先務也。

上來第一波羅蜜一科，是說離法相，即并離非法相，此闡明雖空而實不空之義也；忍辱一科，是說離法相，正是離非法相，此闡明因空以成不空，亦即不空而空之義也。由此可悟，經中凡言非者，正以成其是；凡言是者，適以形其非。故曰無有定法，所以於法應無所住。當知一切世間法、出世間法，莫不如是空而不空，不空而空也。所以一一宛然而有時，實一一當下即空；而一一當下即空時，正一一宛然而有，此之謂空有同時。故一一法皆不可執為實無，亦不可執為實有。故曰凡所有相，皆是虛妄。何以故？莫非虛妄，非實有也；不無虛妄，非實無也。所以法與非法，皆不可說，皆不可取。其有所取著者，非他，由其心中有人我等對待分別之相耳。故曰若心取相，即為著我人眾生壽者。而心有分別，便是無明，便違平等一真法界。故發菩提心者，應無所住焉。

然則上兩科闡明空而不空，不空而空之義，無異為以前所說諸義，作一匯總之說明，已將無住真詮，發揮透徹矣。故此下即乘勢作一總結，而申明之曰：以前所有言說，所有法門，莫非真實，不誑不異。何以故？因真如實相本是空而不空，不空而空。故其顯現之一切法，亦莫不如是。而如來所說之法，即是根據此理而說，故曰真實，故曰不誑不異也。故修行者之於一切法，皆應如是

體會觀照，而一無所住，方能不違本性，而得心清淨，生實相焉。倘不能如是體會觀照，則無明不破。故曰：如人入暗；倘能如是體會觀照，必破無明，故曰日光徧照。以示一切眾生於此金剛般若，不可不信解受持也。茲將次科之所以生起，及次科之要義，先說一概略，則臨文較易領會矣。

（子）次，闡明說法真實義。分三：（丑）初，總結前文；次，正明真實；三，重以喻明。（丑）初，又二：（寅）初，結成無住發心；次，結成無住布施。（寅）初，又三：（卯）初，標結；次，釋成；三，反顯。

（卯）初，標結。

八六 **是故須菩提。菩薩應離一切相。發阿耨多羅三藐三菩提心。**

觀上來概略中所說，可知總科標題中之說法，是兩件事。說者，言說也。法者，法門也。

是故者，承上起下之辭。離一切相，即上文長老所說，離一切諸相。所有我人有無以及法與非法等等對待之相，無不皆離，故曰一切。應者，決定之辭。明其非離盡不可也。前長老言，離一切相則名諸佛，是明離相乃得大有成就，是約證果說也。此長老所以深解義之所趣也。

世尊印許之後，接說第一波羅蜜，及忍辱兩科，是明應離一切相以修六度，是約修因說。此科即承其義，而結歸到應離一切相而發心，則更進一步矣。蓋修六度，是成就之因。而發心，又是起修之因也，是說到本源上矣。無論果位、修功、因心，而離相則始終一貫。故長老既深解其歸趣，世尊更闡明其由起。使知既離諸相方名諸佛，是故應離相以進修，應離相以發心。則般若為貫徹始終之法門，離相是轉凡成聖之途徑，當可洞明矣。

本科之結前義，不止如上所云，但結前來數科已也。當知應離一切相，發菩提心兩句，直是為經初所言，發菩提心，應如是住，如是降伏其心諸義點睛。何以故？應離一切相發心，所以應降伏其住相之心也。不但此也，且將經初答語中，所有一切眾生之類云云之義，一併結成。何以故？度無邊眾生，令入無餘涅槃者，發阿耨多羅三藐三菩提心也。實無眾生得滅度者，應離一切相也。意若曰：前答所云：令度無度相者，因必應離一切相，然後所發者，方為菩提心耳。何以故？未能離相，決不能度盡眾生，亦決不能令入無餘涅槃，則所發者便成虛願。此前所以又云：若有我人等相，即非菩薩也。故此中不曰發菩提心應離一切相，而曰應離一切相發菩提心，意甚警策。前不云乎？菩提者，覺

也，平等也，慈悲也。若其著相，則其心便非覺，非平等，非無緣慈，非同體悲。雖曰發心，其所發者尚得謂之菩提心乎？故決定應離一切相，然後乃為發菩提心也。

下文不應住色聲香味觸法生心，應生無所住心三句，是釋成此中應離一切相之義。對彼而言，則此中所云，亦是標舉之詞，故科目曰標結。標者，明其起下。結者，明其承上也。

（卯）次，釋成。

[八七]不應住色生心。不應住聲香味觸法生心。應生無所住心。

此科是釋成上文應離一切相，然不作別說，即引前約因正顯中發無住心之文，略變其辭而說之者，此佛之說法，所以玲瓏剔透，面面俱圓也。蓋如此而說，不但可以釋明上科之義，兼可闡明發無住心一科之義。以免聞前說者，謗理不融。即藉以回映前文，作一結束。善巧極矣。

生者，生起之意。發菩提心者，心固不應馳散，亦不應沈沒。若其沈沒，則六度萬行，從何起修？故特特說一生字以示意。此科之意若曰，頓言應離一

切相發菩提心，應離何等相耶？相應云何離耶？無他，既是發起平等慈悲之覺心，則心生起時，便當擺脫色聲等等對待之塵境而不應住著，則一切相皆離矣。但應生起於所有對待的塵境一無所住之心，然後所發者，乃是阿耨多羅三藐三菩提心也。

前文云：應無所住而生其心，是分而說之，以顯空有二邊不著之義。今文云：應生無所住心，則合而說之矣。略變其詞，義則更精更透，迥不同前。蓋慮聞前說者，若將無住、生心打成兩橛，必致或執無住而墮空，或執生心而滯有矣。即不如是，但令於無住生心未能圓融，則空有二邊不能雙冥。縱能二邊不著，合乎中道，而中邊之相，儼然存在。如此，則雖不著邊，卻仍執中。既有所執，便是分別，仍落四相矣。故今為之融成一片曰，前云應無住而生心者，初非二事，乃是應生無所住心耳。此意是明生心時即是無住時，無住時即是生心時。如此，則有即是空，空即是有，空有同時并具矣。若能空有同時，則既無所謂空有，便無所謂邊，亦無所謂中。而實在在處處，無一非中，所謂圓中是也。至於圓中，則我法雙空，四句俱遣，乃無相之極致，方為發離一切相之無上菩提心。初發心人豈能如此，正因其不能如此，故曰應。謂應如是知，應

如是學也。

前約因正顯中發無住心一科，本是開經以後，所說諸義之結穴。今此一科，既是結成前文無住發心之義，更加以下科結成前文無住布施之義，則其為開經以來諸義之總結穴可知矣。故標科曰總結前文。

前發無住心文中，諸菩薩摩訶薩，即指發菩提心者。清淨，即謂離一切相。當知清淨心，即是本性，所謂本來面目是也，乃是十法界所共具者，故又名一真法界。但六凡眾生之清淨心，久為分別人我等等對待之相所障，故不能顯現。若相離得一分，則清淨心便顯現一分。前所云信心清淨則生實相是也。實相，亦本性之別名也。

分分離時，名為分證覺。最初離得一分時，便是分證覺之第一位，名為初住菩薩。是為轉凡成聖之第一步，亦名正定聚。正定者，住義也。聚者，類義也。言其已入聖果之類，永不退轉阿耨多羅三藐三菩提，故名正定聚也。至此地位，方稱信根成就。因其信根成就，故得不退。因其初成不退之聖果，故名初住。由是歷盡四十一位，斷最後一分無明，則一切相方能離盡，清淨心乃圓滿現前，是名究竟覺，亦名妙覺，亦稱曰佛。

可見由凡夫至究竟覺，其功行唯一離相而已。云何能離？依文字般若，起觀照般若而已。世尊惟恐學人於上來所說文字般若，未能深解，則從何觀照？故說至此處，更為融通前義，以便觀照用功耳。諸君當知，吾輩既受持此經，必應將佛所說義趣，徹底領會，令心中了了洞明。然後修一切法時，遇一切境時，乃能運用以歷事而練心也。

尤應於行住坐臥時，穿衣吃飯時，迎賓送客時，時時處處，常將所領會的義趣，存養心中，優遊涵詠，勿令間斷。務將經義與此心，融成一片。即此，便是薰習，便是觀照。不必定要打坐觀照也。如此用功，便能使無明漸減漸薄，便有增長菩提之功，遣執破我之能。且必須如此存養有素，然後運用時，纔湊泊得上，此即前所謂養道心也。如此培養，其道眼亦更得增明矣。此是最親切有味的修行方法，毫不費力費事，而能得大受用，千萬勿忽。

前文今文，若聯接說之，其義更明。今再將前後文聯成一貫為諸君說說，以便徹底領會。曰：發阿耨多羅三藐三菩提者，應令本具之自性清淨心現前。云何得現？即是此心不應現起六塵境界，應不住塵境顯現其心，庶幾漸得清淨。由此可知，所云清淨，非謂沈空滯寂，令心不起，但應離一切相耳。

離何等相？即是不應於有分別對待的六塵境相上，住著生心。且不但應離境界相，并應離無住生心分為二事之相，而生無所住心。

何謂生無所住心？唐永嘉元覺禪師有一頌，正好移作注解。頌曰：「恰恰用心時，恰恰無心用，無心恰恰用，常用恰恰無。」第一句，生心也，有也，照也。第二句，無所住也，空也，遮也。合而觀之，便是生無所住心，亦即是空有相即，遮照同時。第三句，即無住而生心也，所謂即遮而照，即空而有。第四句。即生心而無住也，所謂即照而遮，即有而空。合三四兩句觀之，則是遮、照、空、有、無住、生心，俱不可說，而又恰恰是生無所住心，此即存冥自在之意。當知生無住心，即是生清淨心。生清淨心，即是生實相也。奉持金剛般若，應如是信解受持，應如是為他人說，俾自他如是如是離一切相，便如是如是顯現共具之清淨心。如此，方為發阿耨多羅三藐三菩提心也。

前發無住心一科，說在莊嚴佛土之後。今結成無住發心一科，則說在六度之後。此又點醒修六度正所以莊嚴佛土。故此中闡明應離一切相發心修六度，亦正所以結顯前義，應離相以莊嚴佛土也。菩薩所以莊嚴佛土者，意在上求下化。故上求下化，皆應離一切相。佛經中有曰：上無佛道可成，下無眾生可度。

此意，即是成佛而不見成相，度生而不見度相也。

總之，生無所住心，是離一切相之真詮，所謂圓離是也。圓離者，一空到底之謂。亦即是離四句，絕百非，亦即是理無礙，事無礙，理事無礙，事事無礙。亦即是雙遮雙照，雙冥雙存，遮照同時，存冥自在，當如是領會也。又將無所住攝入生心中說，意極警策。蓋指示學人，倘於無所住外生心，則心即有住，亦生則成非。微乎危乎。下科反顯，正明此義。

（卯）三，反顯。

若心有住。則為非住。（八八）

若心有住。正明若於無所住外生心，則生心便有所住矣。住者，取著之意。若於無所住外生心，便是其心有取。取則著相，故曰則為非住，謂住則為非也。何以故？住便有相，與上言應離一切相違反，故非也。將此兩句經文，一氣讀之，義甚明顯。蓋若心有住則為非住，猶言心若有所住，便是非所應住，故曰住則為非也。此義，正與開經時所云，菩薩但應如所教住，一正一反，遙相呼應。心若有住，便非如所教住，故曰則為非住也。前言應如教住，是緊躡其上

文所云應無所住來。可見如所教住之言，不過因問者有應云何住之問，姑且隨順說住耳。其意，實為無住之住。換言之，即是應住於無所住。由此足證應一無所住。若心有住，住則為非矣。

或曰：汝義不然。經義是說若心於一切法有所住，則為非住般若。蓋明一切法皆不應住，但應住般若耳。大般若經不云乎：不住一切法，即是住般若。若將兩處經文印證，可見此處是明應住般若。若住般若，非不住一切法不可。故曰若心有住則為非住。故知汝義不然也。或人之語，大錯大錯，由其未明經義故也。今恐或者有見大般若經所說而生誤會者，不得不引而徹底說明其義。

當知本經上來特說第一波羅蜜及忍辱兩科，正明般若不離一切法，一切法不離般若。即此便可證明則為非住一語，斷不能作非住般若會。何以故？既是般若與一切法不能相離，則大般若經中所云不住一切法，即攝有不住般若在內。而又曰即是住般若者，應向不住即是四字上領會。蓋謂一切不住，即是住耳。總以明般若應以不住為住之義。此與本經所說但應如所教住，語意正同。

況大般若經此兩句外尚有兩句曰：不信一切法，是名信般若。當知一切法皆是佛說，豈可不信。若合四句而讀之，便可悟知，亦是顯明一切法不能離般

若，一切行人不能離般若之義者。若看成不需一切法，但執一般若，則佛法掃地盡矣，有是理乎？至於本經上來明明說般若非般若，又曰第一非第一，豈得曰應住般若乎哉！總之，凡讀佛經，欲明佛理，必應深解圓解，否則便恐誤法誤人。而般若法門，尤應加意。因其理既甚深微，其語又甚圓活。斷斷不可以淺見窺，不可以偏見測也。

又有疑非住之言，是說則為非住菩提者，亦大謬誤。佛與長老，為明菩提心亦不應住，特特說後半部經，講至後半部，便明其旨，茲不贅。總而言之，住即是取，亦即是著。既一切不應取著，故一切皆不應住，而有住便非耳。

或又曰：經云不應住色聲香味觸法生心，則離相似但約有邊說。不知說一法字，便攝非法。前不云乎，法尚應捨，何況非法。故說及法，即攝非法也。且明言應離一切相，若不將有無四句攝盡，不得曰一切也。凡此等處，若不深觀圓觀，便是淺說般若。無論妄說淺說，其罪甚大。故今乘便，為剖析而詳說之。

此結成無住發心、無住布施兩科，既是總結前文，故其中含義，多而且要。若不逐層發揮透徹，義趣便不融貫，云何作觀。況住塵生心，正是凡夫積習，

極不易除。而不應住塵生心，又正是對病發藥，極關緊要。則應云何乃能不住，萬不能不多說方便，使有下手處。若非然者，雖般若道理，說得極是，亦為空談。聽得極明，亦是白聽。故此等處，說者聽者，皆應極端注重。不應怕煩，不容少忽者也。

長老所問發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住，云何降伏其心，是分開各問。蓋發心也，住也，降伏也，明明三事。然語雖分三，意亦一貫。何以故？長老問住，意在心得安住之方。恐不能安住，故又問云何降。而問云何住降，又正是問應云何發心也。故世尊答意，亦為融答。

試觀初答降中語意，便可悟知所謂降者無別，即是降其住相。故曰：若有四相即非菩薩。於收結處，特作此語，正是點醒此意也。

次答云何住時，則曰但應如所教住，而所教卻是應無所住。深觀其意，又可悟知，因眾生處處住著，故令無住。令無住者，正所以降伏之也。是已將住與降伏，融成一片矣。其下所說，無非發明應無所住之義。

說至此處，復引前之已說者，略變其詞而深透說之曰：應生無所住心。且曰：若心有住，則為非住。由此更可悟知，無住二字，乃金剛般若之主旨。一

部經千言萬語，可一言以蔽之曰：無住而已。世尊何故要如是融答？讀經者何故要如是得其答中之主旨？以不如是，則用功不能扼要。不扼其要，云何著手耶！

復次，此中所說離一切相，便是無住之意。所說應離，便是降伏之意。而曰應離一切相發菩提心，是又將住、降與發心融成一片矣。意若曰：上來所說諸義，不可但以為發菩提心後，應降伏其住相，當知發心時，便應離一切相而無所住，方為發菩提心耳。得此一結，則上來諸說，更加警策。聞法者明得此義，則知發心時，便不容含糊。因心既真，自不致招迂曲之果。所謂初發心時便成正覺者，如是如是，當如是信解受持也。

不應住色生心，不應住聲香味觸法生心兩句，世尊重疊言之者，實具深意。因塵世眾生之環境，不離此六。住塵生心，乃無始來之積習。而欲了生脫死，又必須背塵合覺。故特重疊一再言之，令塵境中眾生，須將不應住三字，深深體會，時時觀照，勤勤遠離，庶幾漸能做到不住耳。

色聲香味觸暫置。先言法字，將云何離乎？無論世間法，各有應盡之責，苟不盡責，又落因果，云何可離？況佛法亦法也，正要依法修行，更何能離？

固知所謂離，所謂不住，乃不著之謂，非謂不行其法。然而既須盡心以行，將如何行去，始為不著耶？所以非有方便不可也。今約行解兩面，再說方便。

行之方便云何？以世間法言，凡所當為者，自應盡心竭力不錯因果。然首當加意者，無論如何艱難困苦，決不可起勞怨之心；無論如何成績優長，決不可存居功之想；不幸失敗，亦決不可因之煩惱憂愁，慨歎忿恨。必須此層做到，方能達到前次所云，事來便應，事過即忘，得與不著相應耳。以出世法言，要在無論修得如何久，如何好，如何完備，而決不自是，決不自滿，如此乃能達到行所無事也。

然而眾生所以處處著者，由有我相，我相則生於我見。是故欲根本解決，非破我見不可。而欲破我見，非明佛理不可。何以故？我見起於愚癡。而無我之理，破我之法，惟有佛典說之最精最詳。故非佛法，不能開其正智，消其障蔽，化愚癡，而除我見也。故欲行為上真能不著，必應了解佛理矣。然而了解殊不易也。試以我見言之：云何有我見耶？我見之害云何？云何能除我見？云何方為無我？已覺頭緒紛繁。況與此相關之事理，甚多甚多。若知一而漏餘，必執偏以概全，偏執即是著也。故欲了解佛經中一事一理，必當先去此等偏執。

要知必能融會眾義，乃能通達一義，此所以應作面面觀也。必面面觀，乃能漸入深觀圓觀，而得深解圓解也。

然則解之方便云何？首當多讀多誦，最好徧讀一切經論。然泛泛看過，毫無益處，亦非盡人所能。茲姑舉必不可少中之極少數言之：如圓覺、楞嚴、楞伽、地藏等經皆應多讀。華嚴、法華，若不能盡讀，或讀一種；若不能全讀，或讀數品皆可。華嚴經中之普賢行願品，尤當奉為日課。至如本經之不可一日離，更不待言。論則大乘起信論、大乘止觀兩種，亦當列入日課，輪流讀熟。而淨土三經一論，亦不可不讀者也。凡曰讀者，當至誠恭敬讀，悠游涵詠讀。其中緊要之句，須時時存養於心中，令與自心冥合為一，此最妙之觀門也。斷斷不可視同俗書，徒向文字中剖辨。愈剖辨則執愈重，障愈深矣。何以故？因其無非本其多生以來之我見凡情，推測卜度耳。如此，不但增長偏執，更恐生出大邪見來。況佛菩薩所說之理，本超凡情之表，今以凡情揣度，如何能明？因不明故，甚至生大毀謗，墮無間獄，不止退失信心已也。所以向文字中探討，是學佛之大忌。故圓覺經云：「以輪迴見，測圓覺海，無有是處。」

至若古德注疏，若欲研究，則應廣覽。因其各各有長有短，必須會通其義，

切忌偏執。亦與讀經同，不可專向文字中剖辨尋求。惟有如上所說，至誠恭敬讀，悠游涵詠讀，存養觀照，斯為最要。尤須以行持助之。首當持戒修福，加以精勤懺悔，禮敬三寶，請求加被，消我夙障，開我正見。且發大悲大願，廣度眾生，則感應自速。更當懇切念佛持咒，仰仗加持之力，除其障蔽。如是解行並進，久久不懈，則障漸漸輕，心漸漸空，慧漸漸開；觀照之功，隨之而漸深漸圓；我法二執，亦隨之而漸化漸除；法與非法，亦得漸漸不著。所謂水到渠成，有不期其然而然者矣，固不止佛理洞明已也。此以法言也。

至若色之與聲，有目則有見，莫非色也；有耳則有聞，莫非聲也；香味觸例此可知。雖避至無人之境，而山間之明月，目遇之而成色；江上之清風，耳遇之而成聲，云何遠離乎？須知心不清淨，即令閉聰塞明，其意境中，正不知有多少色聲香味觸幻象顯現。必須如上所云，解行並進，久久薰習，令其道眼明，道心淨，而能反見反聞，則色聲等境，方不於心中現起。然後對境遇緣，乃得見如不見，聞如不聞耳。

更當知佛之說此二句，原是為發菩提心、修菩薩行者說。因其既發大悲大願，紹隆佛種，欲度一一眾生盡成佛道，則生生世世，不能捨眾生。若不離一

切相，便畏生死流轉，而大道心退矣。且既不捨眾生，便不能捨塵境，而一言及境，便有順有逆。若未能生無住心，離一切相，一遇逆境能不退乎？如舍利弗於六十劫發大心修大行，因人乞眼，已剜一眼，復索一眼，遂致退大修小，是其明證。倘遇順境，或為人王、為天人、為帝釋、亦須離相，乃能道心堅固，不致為樂境所轉。況菩薩一面下化，一面仍當上求。如我世尊多劫以來，一句投火、半偈亡軀之事，不知經過幾許，皆是由能離相之功也。以是之故，必應不住六塵生心，而後乃離一切相。相離而後性顯，性顯而後乃能不動道場，現身塵剎，滿其上求下化之菩提本願。此世尊所以言之又言也。

由是而談，發大心修大行者，不亦難乎？雖然，有勝方便在，難而不難也。方便云何？念佛求生西方是也。當知念佛求生法門，正為發大道心者說，兼為餘眾耳。世人不知，乃小看之，大誤大誤！起信論曰：「眾生初學是法，（指大心大行言。）欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛，親承供養，懼謂信心難可成就，意欲退者。當知如來有勝方便，攝護信心，謂以專意念佛因緣，隨願得生他方佛土，常見於佛，永離惡道。如修多羅說，若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根，回向願求生彼世界，即得往生。常見

佛故，終無有退。（以上是不知離相者之方便，即是為餘眾而說者。）若觀彼佛真如法身，（觀法身，正謂離相觀性。）常勤修習，（此修習二字，兼指離相及念佛二事言。）畢竟得生，住正定故。（住正定，即是信根成就。）」觀此論文，足證念佛求生法門，正為發大心者說矣。蓋欲免其怯退，故開此殊勝方便之法門耳。親近彌陀而住正定，則不但信根成就，且已分證法身，便能分身百界，（此約初住言，初住以上千界萬界，十倍十倍增加也。）廣度眾生。無論境緣順逆，遇之如無其事矣。有此勝方便，何必膽怯而不發大心乎。其已發大心者，又何可不修此法乎。

論中所言往生之相有二：（一）既念彼佛，復以所修各種善根回向求生者，即得往生，終無有退。此即未能離相見性，但以蒙佛攝護之力，故得不退。（二）既念彼佛，且能觀佛真如法身者，畢竟得生，而住正定。此是能離相觀性，故得生便住正定。住正定者，言其已登初住也。所謂上品往生，到即花開見佛，悟無生忍者是也。是故吾輩若離相與念佛同修，仰蒙本師及接引導師十方諸佛護念之力，則一推一挽，順風揚帆，有不速登彼岸者哉。然則前次所說般若、淨土同修之法，幸勿忽也。

起信論所說，觀佛真如法身，不可局看。經言，心佛眾生，三無差別。既

是離相而觀性，（觀法身者，觀性之意也，亦離相之意也。）則觀佛法身，即是自觀本性，當如是知。細觀此結成無住發心一科，不但回映經初答降伏中之義，并亦回映答住中之義。（即應如是降伏其心及應無所住行於布施兩大科。）語意甚明，毋庸縏述。

前答降伏中之義，是令發離相大願；答住中之義，是令修離相大行。合之，正是教令應如是發心。可見前文，表面似但答降伏答住，實連發心之問，并答在內矣。此義，得此中應離一切相發菩提心一語，為之點醒，乃更明顯。又此結成無住發心一科，雖將開經以來所說者，一併結成，卻止是結成觀門。故下科又將行門中統攝六度之布施，特別說之。不但結成前文無住布施之義，且以示觀行二門並重，不能相離也。而先說觀，次說行者，又以示一切行持，應以觀慧為前導也。理既精嚴，說復善巧，當靜意領會之。

前云：前之發無住心一科，為開經後所說諸義之結穴。今此結成無住發心一科又為總結穴。何謂結穴？總結穴？其義雖已說明，然猶有未說到者，茲再補說之。因是要義，不可不知，不然，亦可不說矣。

前發無住心一科中，應生清淨心一語，為開經後種種離相義之結穴也。何

以故？離相原為證性，令清淨心現前故。不現前，便不能轉凡成聖故。故曰應生清淨心也。

應無所住而生其心一語，為開經後所說空有不著義之結穴也。何以故？空有二邊不著，必須止觀並運故。蓋無所住，則心空而寂，此之謂止；生其心，則心朗而照，此之謂觀。即宗下所謂惺惺寂寂，寂寂惺惺。如此，則定慧平等，方與如實空如實不空之本性相應，（換言之，定慧平等，乃能空有不著。）乃能證得寂照同時之妙果。佛菩薩證此妙果，所以徧界分身而未嘗來往，不作心意而妙應無方也。此種大用，實由修因時，止觀并運，空有不著來。故發菩提心者，應無所住而生其心也。兩「應」字要緊，謂必須如此，乃得與本性相應，與妙果相應。兩「不應」字亦要緊，住塵生心，則合塵而背覺矣，性德果德，皆不相應矣。（此科中兩應字，兩不應字。亦當作如是觀。）迤邐說來，說至此處，又為前義之總結穴者，以其說到本源故也。此義前曾說過，然但說得修六度是證果之因，發心是起修之因，此不過本源之一義耳。當知所謂本源，非止一義，故須補說。

上請示名持一科已說到斷念。此科則是教以最親切最初步之斷念方法，故

曰說到本源。

上第一波羅蜜一科，明法法皆般若，即是明法法皆應離相；忍辱波羅蜜一科，是明離相乃能成忍，然但說理；此科則又教以最親切最初步之離相方法，故曰說到本源。蓋斷念是見性之源，而離相又是斷念之源也。總之，此科及下科，皆的示以用功要門，豈止道理精微圓妙而已。若但作道理會，豈不辜負經旨。明得此科之修行方法，下科便能應用。故今就此科言之。

曰發心，曰生心，發、生二字要緊，謂起心動念時也。心字更要緊，菩提心、無所住心，真心也。住塵生心，妄心也。一應一不應，是的示學人當於心源上領會，於起心動念時觀照，勿令錯亂修習也。故曰最親切，最初步。蓋如此開示，是令運用般若正智以除妄念，俾昏擾擾相之心漸得安住之入手功夫，故曰最初步。且如此用功，甚為切實，易得進步。何以故？知得成凡之由，成聖之路，從緊要關鍵上下手故。故曰最親切也。

何謂成凡之由耶？當知一切眾生，由於無始未達一法界故，名曰不覺，亦名根本無明。以無明不覺故，遂爾動念。念起，便於心中顯現能所對待之相。於是人我等等分別計較，從此繁興。愈著愈迷，愈迷愈著。此起惑造業受報之

由；亦即成凡之由也。

知此，則知成聖別無他路，唯有離相息念，以除其人我等分別計執而已。何以故？就地跌倒，須就地爬起故。

發菩提心便是發覺初心。菩提者，覺義故。無始不覺由於迷真著相，今若不知離相，何云發覺？知此，則應離一切相發菩提心之義洞明矣。可見此義，亦高深，亦切近。約高深言，須至妙覺，相始離盡。然而因賅果海，果徹因源。故初發心時，便應如是而知，如是而學。約切近言，著相則背覺合塵，是成凡之由；離相則背塵合覺，乃成聖之路。故一切學人，於起心動念時，便應在離相上切實用功，斷不容忽。

然而離一切相，包羅廣大，從何入手？不應住色生心兩句，即指示入手方法也。方法云何？要在不令心中有色聲香味觸法幻相顯現。現即遣之，不令住著。須將不應二字，微密提撕。一念起時，當提起正念曰：從無始來，由住塵生心故，貪瞋競起，有我無人，墮落惡道，不知次數；即生善道，旋復墮落；輪迴之苦，無量無邊。向苦不自知耳，今幸聞法，亦既知之，何仍於心現起，不畏苦耶！自尚如此，何能利他耶？是大不應。一也。

又作念曰：迷相則成眾生，離相則名諸佛。一升一降，一聖一凡，只在一轉移間，其間間不容髮。今學佛矣，於此間不容髮之際，全在當機立斷。斷斷不容此等幻相於心停住。稍縱即逝矣，何名學佛耶！是大不應！二也。

復作念曰：自性清淨心中，本無一切相。今從何來，令心不淨，是大不應。三也。

當知有所便有能。心中所現之幻相，非他，即生於能現之妄念耳。是故上來責所現之不應，加以遣除。無異責其起念之不應，加以遣除也。然則提起正念，便是斬斷妄念，如快刀之斬亂麻。何以故？同時不能有二念。正念提起時，妄念自除故。可知說此兩句為離相之方便者，正為離念之方便，親切極矣。知得如是提起正念，便是發覺初心，故曰初步也。

上作之三念，一層深一層。（一）是以沈淪之苦作警告。（二）是以力求上進為鞭策。（三）是反照心源，令趨本寂。隨提一念，或兼提，可相機行之。起心動念時，如是綿密用功，庶幾對境遇緣時，較有把握耳。

然欲起心動念時，正念提得起，必須平時（即未動念之時。）亦不放鬆。故復說應生無所住心。此句是令平時心於塵境一無所著也。此須用前次所說般

若、淨土同修之法，以為方便。常令其心，等虛空徧法界，超然於一切有對待的塵境之外。即復提起一句佛號，令佛與念，水乳交融，與虛空法界，成一大光明海。但如是驀直念去，心少昏散，便振作而融攝之。

常令其心等虛空徧法界超出塵外者，性體本如是故，虛空無相不相故。常作此觀，令此心空空洞洞，則念佛時便易得力。

水乳交融者，即前所謂不分別誰是念，誰是佛，但令念即是佛，佛外無念是也。

與虛空法界成一大光明海者，我與彌陀，本與十方諸佛，法界眾生，同一性海，無彼此，無差別。故今如此一念念佛，便念念上與諸佛菩薩光光相照，同生歡喜；下與一切眾生，息息相通，同蒙攝受。則是念念上求，念念下化，故同成一大光明海也。又復我心佛心，既同一性海，則亦不分別極樂世界在虛空法界外，在虛空法界內；亦不分別極樂世界在心內，在心外。故同成一大光明海也。

但驀直念去者，不分別有好相，無好相，得速效，不得速效。但如是所向無前，至誠念之而已。

更須勤提應字以振作之，不令懈怠。常作念曰：所發何心耶？眾生待救方殷，諸佛相期甚切，若少懈怠，則所發心，便成妄語，努力努力，以為策勵，此是應門；若起他念，則依前不應門中所說三種正念，自呵自責。並將若心有住則為非住二語，懇切提撕，綿綿密密，不令間斷。

須知起念即妄，念佛之念，亦妄非真。何以故？真如之性，本無念故。但因凡夫染念不停，不得已故，借念佛之淨念治其住塵之染念。蓋念佛之念雖非真如之本體，卻是趨向真如之妙用。何以故？真如是清淨心，佛念是清淨念。同是清淨，得相應故。所以念佛之念，念念不已，能至無念，故曰勝方便。此義前雖略說，以是要義，故復徹底說之。

極樂世界亦是幻相，然而不可不求願往生者，淨幻非同染幻也。何以故？清淨土，本由清淨心顯現故。（所謂心淨則土淨也。當知淨土淨心，本來不二，但約攝受眾生言，無以名之，強名曰土耳。）求生淨土，尚有多義不可不明，今略說其最要者。

（一）在凡夫位，應捨染趨淨故。（凡夫分別心未除。若無趨捨，不能振作。此正前所謂隨順世間因果對待之理，令種絕待勝因，以剋絕待勝果，乃佛法之妙用也。至生淨土後，則供養他方諸佛，普度遍界眾生，何嘗住著淨土之相。可知修因時，令捨染以趨淨者，不

過借為出生死海，滿菩提願之過程耳。）

（二）親近彌陀，成就信根故。（由凡夫修至正定聚，須經無數劫。若不親近於佛，誠恐退心，此求生淨土之重要原因也。）

（三）行菩薩道，應現起莊嚴妙相之清淨土，以救癡迷著相之苦眾生故。（尚應現起，何礙求生？且今之求生，正為速證無生，乃得現起無邊淨土也。）

（四）二邊皆不可著故。（一切染幻，尚應空有不著，何況淨幻。蓋知心淨則土淨，不著有也；求彌陀之接引，不著空也。何以故？非仗他佛之力，自佛不易現前故。）

（五）得體應起用故。（二乘以有體無用被呵。故大乘修行，應體用具足。當知求生淨土之義，質言之，即是求證淨心之體，現起淨土之用耳。蓋一切眾生見其往生瑞相，自然發起信心，所以求生淨土，自利中便有利他之用。不但親近彌陀之後，能有現起無邊淨土之妙用已也。）

（六）性體空寂，無相無不相故。（念佛須念至一心不亂。至此，則念而無念，尚何心土染淨之可說，無相也；而正當此際，阿彌陀佛與諸聖眾，便現在其前，無不相也。由此可悟念佛義趣與般若毫無異致。）

（七）知一心作而無礙故。（性相本來圓融。染幻尚無礙，淨幻豈復有礙？凡曰有礙者，以其不知一切心造，取著外相故。若其知之，則不著不壞，性相圓融，一切無礙矣。）

以上皆求生淨土極要之義。知此，則知淨土與般若，求生與離相，語別而義實無別。蓋般若從空門入道者，乃是即有之空；淨土從有門入道者，乃是即空之有。合而觀之，正是空而不空，不空而空。故兩門合修，正與如實空如實不空之本性相應，亦正是無相無不相之實相。捨此不圖，豈非自誤？

觀上來所明離相離念之義，可知欲求不住六塵，其道無他，要在冥相忘懷而已。至於前云，將經中要句要義，存養咏味，此是用以觀照遣執。所謂以幻除幻之法，與冥相忘懷，初無有礙。當知不應住，無所住，是但除其病，不除其法也。即色聲香味觸，供佛度眾，乃至養此色身，皆不能廢而不用。若能不著，何礙之有？當如是領會也。

上來所說提起正念，極有關係。恐或忽略，今再說明其理。當知提起正念，正是生心。而提正念，即所以息住相之妄念，正是生無所住心也。名為正念者，以其是根據各大乘經所說之理而來，故提此正念，便是觀慧。具此正觀之慧光，不但能息妄念，并令心不沈沒。不似用他法而無觀慧，縱令妄念暫息，而心中

漆黑者所可比擬也。

或曰：念即是觀。故念佛念咒皆能了生死見本性。若如適纔所說，豈念佛念咒，皆不如提正念乎。曰：君言似是而非，由於知一漏萬，以偏概全，於佛理未能融會貫通故也。當知密宗重在三密相應，意密便是作觀。若但念咒，不知作觀，祇能得小小益處，求了生死見本性，則未能也。念佛亦然，上品生者，必須於第一義心不驚動，以其有觀慧也。否則只能仗彌陀攝受之力，令得不退，免入輪迴。此惟淨土法門有此特異方便，為一切法門所無。若欲見本性，必須花開見佛而後可。而欲花開，必須明第一義，智慧發生而後可。此所以中下品生者，生淨土後，仍須勤修，動經塵劫。由此可悟觀慧之要矣。

念即是觀，固然不錯，然必念中有觀，方可曰念即是觀也。即以觀言，復有理觀、境觀之不同。

理觀者，依佛說道理而作觀也，如上所提正念是也。既是依據佛理，則觀之便能開其正智，故曰觀慧也。

境觀者，依境作觀也。此又有二。（一）聖境。（二）塵境。觀聖境者，淨土，如觀極樂，觀佛身相好，及十六觀經中所說。密宗，如道場觀，法界觀，

及觀本尊，皆是。此等聖境，本由淨心現起，便與淨心不二，故觀之能令妄想息，真心現也。至密宗之觀阿（अ）字，此是觀本不生義，乃觀理，非觀境矣。

若觀一切塵境，必須依佛所說，觀其無常不淨，遣而去之，乃是正觀，亦為觀慧。否則名為邪觀。質言之，即不應觀也。此等道理，不可不知也。

以觀理觀境之義相通，故修密宗淨土，若不能依其本宗作觀，便應常提正念以補助之。更當多讀大乘，開其觀慧如前次所說是也。此理尤不可不知也。

至於平時修行，若但修般若，誠恐見理少有未圓，落於偏空而不知。尤慮其心怯弱，或致退失於不覺。若但修念佛，不但生品不高，且恐未能一心。何以故？不知離相，必住六塵。心有塵擾，豈能一心？故莫若離相與求生，合而修之。念佛，生心也。離相，無所住也。此心雖空空洞洞，卻提起一句佛號，正是生無所住心也。妙莫妙於此矣！穩莫穩於此矣！

前言離相與求生，語別義無別。無別之義，可片言而明之。曰：離相是并離非法相，求生原為證無生，豈有別乎？但般若是開空門以除著有之病，故但曰離相；淨土是開有門以除偏空之病，故但曰求生。此語言上所以不無差別耳。離相求生同修矣，而前說之行解方便，仍當同時并進。若解之一面，得其方便，

則可以增智慧，養道心。若行之一面，得其方便，則喜怒哀樂，或不致牽動主人翁，亦不致矜張急躁，自是自滿。不然，正念必提不起，千萬勿忽。

以上所說一一做到，修行之能事盡矣乎？遠哉遠哉！以靜中雖有把握，動中或不免慌張。故平時修，起心動念時修，之外，更須於對遇境緣時用功，以歷事而練心焉。且上來所說，祇是修慧，而未修福。當知慧是前導，福為後盾。大白牛車，須具福慧二輪，乃能運到彼岸也。若不修福，既未與眾生結緣，雖成菩薩，眾生不能攝受也。況福不具足，便是慈悲不具足。菩提心以大慈大悲，自覺覺他，平等不二為本。若不廣修六度萬行，菩提心既已欠缺，般若正智亦未必能開。何以故？但修慧不修福，仍是我相未除，既不平等又不慈悲，諸佛未必護念。勢必障礙叢生，欲修不得故。此所以又說下科，應不住以行布施也。

（寅）次，結成無住布施。分二：（卯）初，結不應；次，結成應。

（卯）初，結不應。

八九 **是故佛說菩薩心不應住色布施。**

是故二字，承上文來。其語氣，緊躡若心有住則為非住。既是有住則非，所以心不應住。亦即結成經初，不應住色聲等布施之義也。但引不應住色一句

者。色者，色相。舉一色字，便賅攝一切境界事相，不必列舉矣。意若曰：由是有住便非之故，所以我前有，菩薩於法應無所住行於布施，不應住色等布施之說也。蓋指示聞法者，須將若心有住則為非住之義，以證經初所說，則其義自明。

但舉不應住色布施一句，復有深意。蓋色即是相，舉此為言，正與上文應離一切相發菩提心相呼應。使知所謂離相者，是應離其心中執著色聲香味觸法之相，并非應離布施六度之法也。經初說不應住色布施，其上原無心字。今特加一心字者，又是與上文數心字相呼應。使得了然，所謂發菩提心者，即是發六度心耳。且使了然，所以不應住六塵生心者，正為行布施六度耳。然則心不住塵，并非沈空滯寂可知。所以前來既說不住，又說生心，且曰應無所住而生其心也。更可了然，既是心不住塵，正為廣行六度。則當其行六度時，亦應心不住塵可知。所以今文又曰：應生無所住心也。得此一句，前說諸義，彌復參伍錯綜，七穿八透。世尊如是而說，無非欲使聞法者，得以融會貫通，深解義趣，以便觀照得益耳。

總之，菩薩心不應住色布施，是緊承有住則非來。而有住則非一語，原是

反顯應離相而發心。故說此科，亦是為闡明離相發心之義者。蓋除布施六度外，既無菩提心之可發。若心於色塵等相，一有所住，其心便已為境所轉，則布施等功行，必不能圓滿，尚得謂之發菩提心乎？故應不住六塵，離一切相，乃得廣行六度，利益一切眾生，圓滿其所發之菩提心耳。下科菩薩為利益云云，正對此點暢發其義也。佛說二字，亦有深意。佛者，果德之稱。菩薩行滿，名為成佛。欲知山下路，須問過來人。今曰佛說，使知心不應住色布施，乃經驗之談，非同理想。發大心者，應如是信解受持也。菩薩即指發菩提心者。經初菩薩摩訶薩，是其前例。

說至此處，更有要義，不可不明。其義云何？長老問應云何住？世尊乃答以應無所住，其命意果何在耶？至於無住為本經主要之旨，所謂無住則離相，離相則證性。此等道理，上來已詳哉言之。今曰命意何在？蓋就針對問意處說耳。

長老之問，意在得一安住其心之方也。而世尊啓口便曰：應無所住。直是所答非所問，豈竟無其方耶？抑亦不應問耶？非也。非所答非所問也，乃不答之妙答耳。何以故？一切無住，正是安心之妙方故。何以明其然耶？法與非法，

一切不住，即是離一切相。一切相離，即是不為境轉。不為境轉，則其心安住而不動矣。非不答而答之妙答乎。

然雖不顯言以答。而前則曰：但應如所教住。今則曰：若心有住，則為非住。一正一反，已將命意所在，逗漏不少。我前釋如所教住之義，曾曰：是為不住而住，亦即住於無所住。此兩語，正明其於相不住之時，即是其心安住之時。故曰不住而住，住於無所住，非茫無邊際語也。前釋則為非住之義，又曰：即是非如所教住。蓋因其不能如所教之無住，而住於六塵，則其心便非安住不動，故曰則為非住也。既為非住，是其無住之觀已破矣。則所修之布施等行，亦必不能廣大無邊。故此科緊承其義，而正言以明之曰：是故佛說菩薩心不應住色布施也。異常警策，異常醒透。總以明上來於發心、於作觀、於修行，皆教以應無所住離一切相者。以不如是，則心合於塵而不安住。其所發之心，所作之觀，所修之行，皆成虛語矣。此佛答應無所住之真實義也。今乘此處文便，徹底說之。

上來未說者，遵佛密意故。當知必一切無住，而後得所安住。必始終無住，而後法身常住。且并法身亦不應住，故曰不住涅槃。小乘因住涅槃，名曰有餘

涅槃。故必并涅槃而不住，乃是入無餘涅槃也。由是可知，若聞得所安住而生住想，則終不得安住矣，此佛之所以不顯答也。不然，前文何不曰：但應如所教而得安住，豈不明甚。然而只將住字微微一點，不肯說煞者，無他，以眾生處處著故，聞住必生住想故。所以說經者，於此等處，亦應遵佛密意，不可輕道。然此義，又不可終秘，故世尊於答住時，雖不顯言，卻於他處為之點出。前後共有三處。其中兩處，語意最明。如上來云：離相乃能忍辱。及經末云：不取於相，如如不動。忍也，不動也，皆安住義。必離相而後可，豈非於相不住，心得安住之義乎？故今亦徹底一說，使知問答實是針鋒相對。當靜心領會佛說之深旨，一切無住，始終無住也。

禪宗二祖，問安心法。初祖曰：將心來與汝安。曰：覓心了不可得。初祖曰：吾與汝安心竟。此與本經問答之意正同。當知應無所住者，因其了不可得也。會得了不可得，則安心竟矣。

無著菩薩金剛經論中，曾點醒此意。如說降伏其心一科之義，為利益深心住，亦曰發心住。說應無所住行於布施一科之義，為波羅蜜相應行住，是也。此正菩薩深解義趣，故敢作如是說。論中不曰住發深心、住相應行，而將住字

置於其下，其意甚精。正明因修無住，而後所發之深心，所修之相應行，得所安住耳。茲亦乘便引而說之。如讀此論者，誤會為住著發深心、相應行，則大違經旨矣，亦絕非論意也。由是可知，大般若經所說，不住一切法，即是住般若。亦是顯明一切法不住，即是般若正智安住不動之義。不然，不得曰一切不住即是住也。下文不信一切法是名信般若之義，更深。信者，不游移之謂。不游移者，安住之謂。此明并安住亦不住，是名安住也。此等處差之毫釐，謬以千里，不可僅泥眼前文字，當統觀全旨，靜心領會乃得。前云必須融貫眾義，方能通達一義，是也。

（卯）次，結成應。分二：（辰）初，總標；次，別明。

（辰）初，總標。

九十 **須菩提。菩薩為利益一切眾生。應如是布施。**

上科說不應住色布施，恐不得意者，誤會但不應住有。故復說此下數科，使知是空有兩不住也。

流通本，一切眾生下，多一故字。古本皆無之。

如是二字，指下文。為字讀去聲，此字要緊。蓋名為菩薩者，因其發菩提心。發菩提心，所為何事乎？為利益一切眾生耳。既為利益一切而發心，便應如下文所說者以行布施。何以故？若不布施，與眾何益。若不如下文所說，又豈是布施波羅蜜。則少少眾生，且不能利益，況一切眾生。尚得曰：為利益一切眾生發菩提心乎？此經初所以說，若有我人四相，即非菩薩也。由此足證一切眾生之下，實無故字。蓋名為菩薩，正以其能為利益一切眾生而發心，若加一故字，則菩薩是一事，為利益一切眾生又是一事，語意一齊鬆懈矣。

為利益一切眾生，應如是布施，含有二義：

（一）是應如下文所說之離相，行其布施。因離相布施，方能攝受無量無邊眾生，利益一切也。此與經初所云，滅度無量無數無邊眾生意同。然經初是令發利益一切眾生之大願，以離我人等相；此中是令離能施、所施等相，以成就所發利益一切眾生之本願。前後兩義，互相助成，缺一不可。

（二）是應以如下所說之法，布施一切眾生，令皆得福慧雙修，展轉利益。皆知離一切諸相，成菩薩成佛。如是布施，是為真實利益。此發心者之本懷，亦佛說之本意也。何以故？一切布施中，法施為最故。此與經初所

云，所有一切眾生之類，皆令入無餘涅槃，意同。然經初但令發度眾成佛之願；此中是令實行度眾成佛之法施，兼以補發經初「應無所住，行於布施」中未及之義。總之，此總結前文中兩大科，皆是就前說之義加以闡明，令更圓滿，故標曰結成也。

布施者，捨己利他之行也。佛法中不但布施是利他，一切行門，其唯一宗旨皆為利他。故舉一布施，攝一切行門盡。當知本經主要之旨，在於無住。無住主要之旨，在於遣執破我。而捨己利他，又遣執破我之快刀利斧也。故於觀慧則發揮無住；於行持則獨舉布施。以示觀行二門，要在相應相成。必應如是奉持，方是發菩提心，方能證菩提果。

菩薩發心，原為自度度他，自他兩利。而經初但令度所有一切眾生，而不言自度。此處亦但說菩薩為利益一切眾生，而不言自利者，大有深意。此意前曾說過，然無妨重言以申明之。當知眾生之所以成眾生，由於執我著相。故發心修行，祇應存度他之心，利眾之願，以破其無始來執我著相之病，此正轉凡成聖之要門也。故不言自度自利，而自度自利，已在其中。

換言之，度他正所以自度，利眾正所以自利。佛法妙用，正在於此。一切

佛理，皆應如是領會：如但教以一切不住，而其心安忍，如如不動，便因是而成就；但令看破五蘊色身，除貪瞋癡，而色身卻因是而康健安樂；但令修出世法，而世間法亦因是而日臻治理。蓋多數人能知發菩提心，行菩薩道，上者可以轉凡成聖，中者亦成大仁大智，下者亦是善人君子矣，則書籍所稱五帝三皇之盛，不是過也。乃不信者皆以為厭世，信者亦認為與世法無涉，辜負佛恩，莫此為甚，是皆未明佛理之過也。故發大心欲宏揚佛法者，首宜將此義，盡力宣說，徹底闡明，俾大眾漸得明了，多入佛門，則化全世界為大同國，化盡法界為極樂邦亦不難也。願與諸君共勉之。

總而言之。佛法，皆是說這面就有那面，做那面就是成就這面。不但雙管齊下，直是面面俱圓，所以說世間好語佛說盡也。所以華嚴會上，諸大菩薩讚歎曰：天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者也。

（辰）次，別明。

九一

如來說一切諸相．即是非相。又說一切眾生．則非眾生。

諸相非諸相，眾生非眾生，此與前說我相即是非相等等，語義正同。今之說此，是令行菩薩道者，應知一切諸相、一切眾生，當其有時，便是空時。所謂有即是空，空即是有。應如是空有二邊俱離，乃能利益一切眾生也。如來說者，約性而說也。性本空有同時。而一切諸相，一切眾生，皆不離此同體之性，皆是同體之性所現，故莫不有即是空，空即是有也。有即是空、空即是有之義，前已屢說。然此是般若主要之義，若非徹底明了，一切佛法便不得明了，所有觀門行門，種種修持，便不能得力，故今更詳析說之。

當知一切法，莫非因緣聚會時假現有相。所以緣聚則生，緣散便滅，且不必待其滅而後知也。正當聚會現有之時，亦復時起變化，無常無定，可悟其并非堅固結實，實是幻現之假相，此之謂有即是空。而凡夫不明此理者誤認為實，遂致取著有相，隨之流轉，此輪迴之因也。佛眼則見透此點，而知一切法有即是空，故令不可著有也。

即復知得一切法所以有種種不同之相者，是隨業力而異。因其造業隨時變動，故境相亦隨而變化無常。然而造如何因，定現如何果，所有境相之好醜苦樂，莫不隨其業力之善惡大小而異。業力複雜，現相亦複雜。業力純淨，現相

亦純淨，絲毫不爽。此之謂空即是有。而凡夫不明此理者，撥無因果，遂致取著空相，無所不為，此墮落之因也。即不如是，而如小乘之偏空，則又有體無用。佛眼則見透此點，而知一切法空即是有，故令不可偏空也。

不但此也。即復知得業從何起，起於心之有念也。念必有根，根於同具之性也。念與業時時變異，惟此同具之靈性，則自無始來，盡未來際，不變不異，實為一切法之主體。然而有體必有用，有用必有相，此相之所以雖為幻有，而又從來不斷也。因其幻而不斷，所以既不應著有，又不應著空也。且既知相由業轉，業作於心，則知一念之因雖微，其關係卻是極大，所以令學人應於起心動念時，觀照用功也。又知心念之起，由於未達一真法界，故取相分別，然而性體本無有念，若非返照心源，豈得斷念以證體？所以令學人當背塵以合覺，反妄以歸真也。

以上甚深微妙道理，非佛開示，誰人能知？若不信佛，如法受持，又誰能明了？因此一切眾生，自古至今，多在迷中，造業受苦。故為利益一切眾生發菩提心者，應知相即非相，生即非生；既不著有，亦不著空。如是空有雙離，以行六度萬行，乃能利益一切眾生也。何以故？住相布施，易退道心故。著有

是住相，著空亦是住相故。故應空有雙離也。更應以此相即非相，生即非生道理，普告一切眾生，令皆知修二邊雙離之因，證寂照同時之果，是為究竟之利益，菩薩應如是布施也。本科開口曰如來說者，正是指示發大心者，如是空有雙離，以行布施。布施此空有雙離之妙法，則自他皆得離相見性，斷念證體，同歸性海。其利益之大，不可思議。何以故？是如來說故，其法與如來性德相應故。

一切諸相、一切眾生，有種種義。向來各書，多因文便，拈一二義以說之。若不知其種種義，則只明其當然，而不明其所以然，便恐因所見之書不同，致生抵觸。今當薈萃眾義，分析而詳說之，則聞此一席之話，無異十年讀書，想為諸君所願聞也。此種種義，有常見者，有不常見者，有推而廣之者，概括為四條如下。

（一）相者，相狀也。謂有生之類之相狀也。相字，不但指外形之狀況言，兼指內心之狀況言。有生之類，如經初所言，若卵生、若胎生、若溼生、若化生、若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想，是也。無色一類，但無業果色耳，仍有定果所現之微妙色身。為有色界以下，目

力所不能見，故曰無色。而佛眼、菩薩法眼、羅漢慧眼，皆能見之。世尊示入涅槃時，無色界天人，淚下如雨。若無色身，云何淚下？如是種種有生之類，其色心相狀，差別亦至不一矣，故曰諸相。再細別之。每一類中，相狀又有種種差別。如外形之肥瘦好醜，內心之善惡智愚。推之，如行願品所言，種種壽量，種種欲樂，種種意行，種種威儀，則千差萬別，何可算計，故曰一切也。

然而如是一切諸相，在俗眼觀之，宛然現有之時，而道眼觀之，則知其莫非色受想行識五蘊假合，變現出種種有生之相耳。除五蘊變現外，實無種種差別之相可得。經中所以言當下即空，又曰生即無生也。故曰一切諸相，即是非相，（重讀下句，下同。第二條亦同。）此明生空之義也。此是約有生之相狀，生即無生言，故曰生空。

眾生者，眾，謂五蘊。三數成眾，蘊既有五，故名曰眾。由五蘊眾法假合，而後有生，故名眾生。

而四生（胎、卵、溼、化。）六道（天、人、修羅、地獄、鬼、畜。）之眾生，莫非由此五蘊法假合而生，故曰一切眾生。普通所說眾生之義，皆是指千

差萬別眾多生類而言。此乃一切眾生之義。非眾生二字，命名之本義也。何謂五蘊假合？當知不但有生之類是由五蘊法和合，假現生相，本來無實已也。即五蘊眾法之本身，亦由其他眾法和合，假現成此幻相，亦本非實，故曰五蘊假合。

何以言之。如色蘊，乃地水火風四大之所變現者也，則色蘊之為假合可知。若細勘之，四大又何一非假？至於受想行識四蘊，受者領納，想者憶念，行者遷流，識者分別、含藏，皆妄心也。何名妄心？因其是由無始來，種種計較，種種取著，積無數之業力，執持不斷，因而現起受想行識之種種動作耳，自性清淨心中，那有此物？則此四蘊之為假合，亦可知矣。然則不但五蘊之眾，本來非眾，即假合成五蘊之其他眾法，亦復眾而非眾。則生本無生，豈不洞然？經中所以言當體即空也。故曰一切眾生則非眾生，此明法空之義也。此約五蘊眾法，當體即空言，故曰法空。由此可見五蘊二字含義之精妙矣。

蘊者聚集義，蔭覆義。正明色受想行識五者，為其他眾法之所聚集，而有生之類，又為此五之所聚集，正所謂緣聚而生也。而一切眾生，迷於

一切諸相者，因從無始來久久為其蔭覆障蔽，遂致執著，認以為實，造業受苦，無量無邊。今既知之，便當破此障蔽，跳出牢籠。

云何破？依此金剛般若離相遣執是已。蓋明生空，所以破我執，離我相；明法空，所以破法執，離法相也。而一言及法，便攝非法。何以故？若執非法，亦是法執故。以執者之意中，是以非法為法故。故一言離法相，須將離非法相之意，并攝在內。如是說者，乃為佛說。如是知者，乃為正知。如是則并空亦空矣。生空、法空、空空，是為三空。具此三空之正智，名為金剛般若也。

所以發大心者，不但要明生空法空之義，以離我法二相，方能破此障蔽，跳出牢籠。并須兼明空空之義，以離非法相，方能利益一切眾生，所以菩薩心若通達諸相非諸相，則相雖有而心卻空。既不受諸相之牢籠，正無妨顯現一切諸相，度迷相之一切眾生，而不生退怯。更通達眾生非眾生，則知眾生性本空寂同佛。故誓願普度一切入無餘涅槃，而無眾生難度之想。且度盡眾生，亦無眾生得度之想。何以故？眾本無眾，生本無生故。如此，方是為利益一切眾生發心之菩薩。

（二）以第一條所說眾生非眾生之義，證明諸相非諸相之義。蓋若知得五蘊法之本身，是由其他眾法之變現，可見五蘊乃是假法。然則由五蘊變現之一切諸相，豈非假法中之假法？其為有即非有也明矣，故曰一切諸相即是非相。則此兩句，亦是明法空義也。

若知得一切眾生之五蘊色身，皆是四大之所聚合，業力之所執持，清淨心中皆無此物。由此可悟約五蘊變現言，固相相不同，而約自性清淨心言，則無異無相。然則豈可昧同體之真性，執幻生之眾相，分別我人眾生耶！故曰一切眾生，則非眾生。則此兩句，乃是明生空之義也。合之第一條所說，則相即非相，是正明生空，兼明法空之義；生即非生，是正明法空，兼明生空之義也。

（三）相者，我相人相眾生相壽者相也。四相不一，故曰諸相。無論取著身相法相非法相，皆為著我人眾壽，故曰一切也。而身相是五蘊假合，五蘊即已無實。若法與非法，更是假名。然而不無假名無實之諸相也。故曰一切諸相，即是非相。（重讀上句，下同。）此明生空、法空、空空，所謂三空之義也。此義，當約行布施者說。故經初曰：菩薩於法應無所住，

行於布施。又曰：應如是布施不住於相。反覆說之，以示二邊俱不住也。一切眾生，仍如一二兩釋。然雖眾本無眾，生本無生，生空法空，但既為五蘊法假合現起，不無眾生之幻相也。故曰：一切眾生則非眾生。此亦明三空之義。此義，當約受布施者說。因一切幻相眾生，方為五蘊假法之所障蔽，不知是假非實。故此中令為利益一切眾生發心之菩薩，應如是以有即是空、空即是有之般若法門，廣行布施也。

（四）諸相，謂布施之人，所施之物。一切者，人是五蘊和合，物則品類繁多也。一切眾生，如前釋，謂受施者也。無論施者、施物、受者，莫非因緣聚合，現此幻有，故皆曰非，是之謂三輪體空。輪為運轉不息之物，以喻施者、施物、受者，展轉利益，不休息也。體空有二義：（一）謂此三，皆是幻有，當體即空。（二）謂此三，相體幻有，而性體空寂。若明當體即空之義，則能不著於相；若明性體空寂之義，則當會歸於性。發大心者，能如是以布施，其利益廣矣大矣。

總上四釋，皆以明有即是空，空即是有之義也。上文云應如是布施者，蓋了得非相非生，則不滯有；了得相即非相，生即非生，則不墮空。不滯有故，

雖布施而不住；不墮空故，雖不住而恆施。既二邊之不著，復二輪之並運，是為布施波羅蜜。是故菩薩應如是修即相離相之三檀，利益一切無生幻生之眾生也。

此科不但釋成上來不應住色等布施之義，是空有兩不住，兼以回映前文所說諸義，加以闡發而總結之。蓋前文有云：凡所有相皆是虛妄者，以一切諸相即是非相故。前云：若見諸相非相，則見如來。又云：離一切諸相，則名諸佛。故今云應如是即相離相以行布施。以如是而行，則自度度他，同見如來，而名諸佛故，故曰利益一切眾生。當知此語是并施者亦說在內。何以故？施者自己，亦眾生之一故。且前文所云，不住相布施，及實無眾生得滅度者云云，亦因是而其義愈明。何以故？前言不住相布施，其下即接明福德。前言無生得度，其語是明其當然；至此，乃一一闡發其所以然矣。蓋相即非相，可見本無可住，故不應住。生即非生，可見眾生入無餘涅槃，只是復其本性，故無得度者耳。總之，得此結成兩科之文，前說諸義，一齊圓成矣。故此總結之兩科經文，應當銘諸肺腑，朝斯夕斯，勤勤詠味，有大受用在。

行布施等功行時，應如前結成無住發心科所說應門中道理，常作正念以為

警策。若於六塵少有偏著，應如前所說不應門中道理，常提正念以自呵責。若少偏空，應依此中所說，提起正念曰：利益眾生，是我本願，奈何懈怠，只圖自了，即此正是著我，我見是起惑之根，此根不除，又何能自了耶？更應常作凡所有相，空有同時想；眾生是眷屬，眷屬是眾生想；常作眾生同體想；眾生本來是佛想。

觀行雖開二門，實則相應相成。試觀前觀門中，說應、說不應，（應離一切相發心，不應住色生心等。）此行門中，亦說應、說不應。（觀文可見，不具引。）前說有住則非，此亦說空有不著。（相即非相，生即非生之說，是令體會此義以行布施，而得二邊不著也。）其語意，處處緊相呼應。何故如是？若有觀慧而不實行，則等於空談；若但實行而無觀慧，則等於盲修。二門既相助而後成，所以觀、行必須相應也。由是可知，觀、行不但不可缺一，亦復不可偏重。且由是可知，觀、行兩門中所說道理，必應一一打通，貫串而融會之。如是而觀時，便如是而行；如是而行時，便如是而觀。少有偏住，則為非住。何以故？不相應故。是為要著，當如是知。

（丑）次，正明真實。分二：（寅）初，明說真實；次，明法真實。

（寅）初，明說真實。

九二 **須菩提。如來是真語者．實語者．如語者．不誑語者．不異語者。**

此次正明真實一科，是明上來初總結前文一科中，所說無住發心，無住布施諸義，皆由親證而知，真實不妄以勸信也。

真者，所說一如，即不異之意。實者，所說非虛，即不誑之意。若配法言之，真謂真如，實謂實相。是明上來所有言說，一一皆從真如實相中流出，故曰真語者，實語者。既語語與真如實相相應，故為不誑語者，不異語者也。既曰真語，又曰實語，并非重複，具有精義。

當知真如之名，表性體之空寂也，乃專約性體而立之名。蓋真者，非虛妄之意，明其非相也；如者，無差別之意，明其無我也。故上來說有我人等相即非菩薩；說凡所有相，皆是虛妄；說無我相、無法相、亦無非法相；說若心取相，無論取法取非法，皆為著我人眾壽；說應離一切相；說離相名佛，如是等等一空徹底之語，是之謂真語者。意在令人依如是語以修觀行，則離相忘我，乃得契證無相無我空寂平等之真如也。

實相之名，表性德之如實空、如實不空也，乃兼約體相用而立之名。蓋實

者，非實非不實之意。明相雖非體，然是體之用，用不離體也。相者，無相無不相之意。明體雖非相，然體必起用，用不無相也。故上來說無眾生得度，而又度一切眾生；說於法應無所住行於布施；說不應取法不應取非法；說則非，又說是名；說應無所住而生其心；說應生無所住心，如是等等，空有二邊，雙遮雙照，雙冥雙存之語，是之謂實語者。意在令人依如是語以修觀行，則合乎圓中，而得契證有體有用寂照同時之實相也。

既曰不誑語，又曰不異語，亦各具深義。蓋眾生迷真逐妄久矣，聞此真語實語，一定驚怖其言，以為河漢，望而生畏。故諄切以告之曰：不誑語者，所謂佛不誑眾生也。又恐聞者未能深解，以為何以忽言非、忽言是，其他自相違反之語，甚多甚多。或有先聞不了義者，必又懷疑何以此經所說又復不同。故更叮嚀而告之曰：不異語者，所謂雖說種種乘，皆為一佛乘也。

何謂如語？是明所有言語，皆是如其所親證者而說之也。故五語中，如語為主。使知真語實語，皆是親證如此，絕非影響之談，何誑之有？言有千差，理歸一致，何異之有？殷殷勸信，苦口婆心，至矣盡矣。若不配法說之，猶言凡我所說，既真且實。因其皆是如我自證者說之，故語語決不相誑，語語皆與

自證者不異也。首舉如來為言者，正明語語是從性海而出，語語皆與性德相應之意。次第安五者字，正是指示語語確鑿。一切眾生，不必驚，不必怖，不必畏。但如是信解受持，為他人說，決定皆能如我之所親證者而證得之。故下科復約證得之法言之，以示其真實，而勸信焉。

（寅）次，明法真實。

須菩提。如來所得法。此法無實無虛。〔九三〕

此科著語不多，而義蘊淵涵，當知此是如來所證，不但凡夫莫測高深，即菩薩亦未能洞曉，直是無可開口處。然則云何說耶？惟有如長老所云，解佛所說之義耳。然而義蘊淵涵。淵則其深無底，涵則包羅萬象，欲說明之，亦極不易，必須一一分疏而細剖之，逐層逐層說來，或可徹底。聽者亦應逐層逐層，一一分疏而細剖之，務令析入毫芒，不得少有含糊。然後修觀、行時，方不致含糊而能親切，方有功效之可期。不然，便是儱侗真如，顢頇佛性也。且不但應析入毫芒，尤應融會貫通。然必先能析入毫芒，乃能融會貫通。當知析入毫芒時，雖是在析義理，其實已在觀心性矣。如上所說，是聞思修的竅要，諸君勿忽。

如來所得法，此一語便須善於領會，不然，一定懷疑。今假設問答以明之。問曰：如來者，性德之稱。既是約性而說，則湛湛寂寂，無所謂法，更無所謂得。且前明世尊在然燈佛所，彼時方為八地菩薩，尚且於法實無所得，今曰如來所得法何耶？答曰：君言誠有理。然以此理疑此語，則大誤矣。誤在但看一句，而不深味下文也。

當知下文此法二字，正指所得之法，其法卻是無實無虛。無實無虛者，形容性德之詞也。然則所得之法，正指性言，豈謂別有一法哉！由是可知如來所得法一語，猶言稱為如來者，以其證得無實無虛之性耳，豈謂別有所得哉！況所謂無實者，正明其雖得而實無所得；所謂無虛者，正明其以無所得故而得證性。則雖說得說法，亦復何礙？

何以故？法是指性而言，得乃證性之謂，非謂成如來後，尚復有得有法，故無礙也。若誤會為如來有所得法，便非無實矣。且少有所得，便是法執，豈能成如來，則亦非無虛矣。可見佛語本自圓融，要在統觀全旨，靜心領會，當如是知也。（此中已將無實無虛之義，說了兩種。一是形容性德之詞，性何以無實無虛，下當說之。一是形容得性德之詞。所謂有得則不得云云是也。當細細領會之。）不但如來所證為無

實無虛，試觀前明四果中所說，皆是有所得而後乃得，則皆是無實無虛也明矣。故前云：一切賢聖皆以無為法而有差別，正明其同為無實無虛，（無實無虛，即不生不滅，下當說之。）但有半滿之不同耳。（半者，不圓滿也。小乘半，菩薩滿。菩薩半，佛滿也。）總之，如來是性德之稱。無實無虛，乃性德之容。此科語意，蓋謂如來所證之性，無可名言。姑為汝等形容之曰：無實無虛而已。

性德何以無實無虛耶？當知無實者，所謂生滅滅已故，（凡情空。）所謂無智亦無得故。（聖解亦空。）無虛者，所謂寂滅現前故，（體現。）所謂能除一切苦故。（用現。）質而言之。無實無虛，猶言寂照同時。寂則無實矣，照則非虛矣。不但如來如是，即約凡夫妄心言，亦復無實無虛也。覓心了不可得，豈非無實乎？介爾一念，具十法界，豈非無虛乎？由是可知凡聖同體矣。但因凡夫執實，而不知無實，故不能成聖；小乘又執虛，而不悟無虛，故不能成菩薩；一類菩薩能無實無虛矣，復不能虛實俱無，故不能成如來。然而畢竟以同體故，故能回頭是岸。佛云：狂心不歇，歇即菩提。吾輩其孟晉哉。一切眾生其速醒哉。

無實無虛，與不生不滅義同。本自無生，故曰無實。今亦無滅，故曰無虛。亦與有即是空、空即是有義同。何謂無實？有即是空故。何謂無虛？空即是有

故。亦與空有同時義同，以其有即是空，空即是有，故曰空有同時。故曰義同也。若徹底言之，空有同時者，空有俱不可說也。無實無虛者，虛實俱遣也。虛實俱遣，正心經所謂以無所得故，菩薩依之而得究竟涅槃，諸佛依之而得阿耨多羅三藐三菩提之意。故曰：如來所得法，此法無實無虛也。此語是明如來證得之性，此性虛實俱不可說。何以故？虛實猶言空有。空有不可說者，寂照同時也。寂照同時，正是無上正等正覺，此之謂如來。以上先將無實無虛平列說之者，以明有體有用也。今又徹底說之者，以明體為用本，得體乃能起用也，兩層道理，皆應徹底明了。以有體必有用故，此本經所以既令不著，又令不壞，學人必應如是兩邊俱不著也。以得體乃起用故，此本經所以令空而又空，學人必應如是離一切相，一空到底也。

當知開經以來所說諸義，皆無實無虛義也。何以故？凡所言說皆是如語故。茲略引數語以明之，他可類推。如曰：諸相非相，相皆虛妄，不可取不可說，法與非法俱非等等，凡屬則非一類之義，皆依無實義而說者也。如曰：是名諸佛，則見如來，諸佛及法從此經出等等，凡屬是名一類之義，皆依無虛義而說者也。

總之，知得無實，則知性本空寂，故須遣蕩情執；知得無虛，則知因果如如，故應如所教住。何以故？如來既如是而證，菩薩必當如是而修故。故得此一科，上說諸義，更添精采。不但此也，上科五語，亦因此科而愈足證明。上云如語，謂如其所證者而語也。所證果若何耶？今曰無實無虛。無實無虛者，無相無不相之義也，故說實語。亦相不相俱無之義也，故說真語。真語（校語下舊版有實語二字。原稿無。）皆如其所證，其為不誑語不異語也明甚。

無實無虛，語雖平列，然世尊言此，意實著重兩無字，教人應徹底作觀，虛實俱遣也。蓋如來所得，固為無實無虛，而無實無虛，實由虛實俱遣得來。若存有無實無虛，便是法執，豈能無實無虛哉？故必應遣之又遣，方能證得空寂之性體也。

然則學人云何著手？當知世尊言此，是教人當以無實成就無虛，是為虛實俱遣之著手方便也。何以言之？無實者，不執之意。執則固結不解矣。固結者，實義也。無論境之為實為虛，苟有所執，虛亦成實。若一切不執，則虛實俱遣矣。此意，觀之上下文，可以洞然。上文云：信心清淨則生實相，此是無實無虛之好注腳。心清淨，無實也。生實相，無虛也。而實相之生，由於心之清淨。

則無虛當由無實以成就之也明矣。故前云：離一切諸相，則名諸佛。又云：應離一切相發心，應空有不住行布施也。故下文云：住法布施，如人入闇；不住布施，日光明照；乃至最後一偈，令作夢幻等觀也。故本經全部主旨，在於應無所住也。然則世尊言此之意，是令以無實之觀，成就無虛之果，豈不昭然若揭也哉？

無實觀者，即最後所云，觀一切法如夢如幻是也。常作此觀，執情自遣矣。此是破一切凡情之總觀要觀，萬不可須臾離者。當知如夢等觀，說在最後者，是用以總結全經，則全經處處皆應作此觀也明矣。則又何能拘泥次第之說，而不於此處說明之乎？

何故在此處說明？因此處文便，不能錯過故也。且此處必應將此總要之觀說出，更有三要義。今再次第說之：

（一）此正明真實之文，正承上無住發心，無住布施之義而來。而緊接其下者，又極言住法之過，不住之功。可見此處，正是上下文之過脈。若不將此不執之義點明，便不成其為過脈矣。何以故？與上下文所明無住之義，不聯貫故。

（二）況此處所說，既是明其自證，則更不能不將修法點明。何以故？世尊所以明自證如是之果者，意在令學人修如是之因故。然則若但說平列之義，而不將此義說出，學人云何著手耶？

（三）所以說自證之意，不但如上所云，蓋意在令聞法者，得以明了全經所說皆是自證如此。證得確鑿，絕非理想。故不必驚疑怖畏，故不可不信解受持，故持說一四句偈等，便有無量功德，勝過以恆沙身命布施者。此世尊說自證之最大宗旨也。然則若但有平列之義，而無徹底之義者，（換言之，即是以無實成就無虛，的示學人用功方法之義。）則聞者，亦但知得自證之境界，而仍不知自證之方法，則又何足以徹底除人疑情乎？

綜上說種種義觀之。則世尊說此，意在令人既知其自證之境界，並知其自證之方法也明矣。然則聞法者，烏可不如是領解；說法者，烏可不如是闡發乎。

然而此義，非深心體會，必致忽略。前云義味淵涵，不易說，不易解者，正指此而言也。或曰：如是作觀，不慮偏空乎。答之曰：此似是而非之言也。當知修觀必應徹底。若不徹底，執何能遣，相何能離？且上下文皆以布施對舉，則是觀行並進，尚何偏空之有？況世尊於上下過脈中忽發此義者，正以闡明上

下文應離相，應空有不住之所以然。使知必應離相無住以行布施者為此。云何能離，云何能無住，其方法如此。乃是上下文之緊要關鍵所在。則說此正是成就其廣行布施利益一切之本願，並非僅僅令作此觀，何慮偏空耶。

觀上來所說，除融貫本經，及其他各經，種種義外，可知佛說此無實無虛一語，最要之義有三：（一）是形容性德。（二）是形容云何得性德。（三）是形容云何修性德。理、事、性、修、因、果，罄無不盡。故此一語也，不但將本經所說道理，賅括無遺，并將所有小乘大乘佛法，一齊賅括無遺。何以故？一切賢聖，皆以無為法而有差別故。無實無虛，正所謂無為法也。

不但此也。一切凡夫心相，一切世間法相，一切因果法相，亦莫不賅括無遺。因此種種相，皆是有即空，空即有，則皆是無實無虛也。此正法華經所謂：「如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」也。此之謂諸法實相。故此一語，真乃大乘法印。法印者，一一法皆可以此義印證之，而不能出其範圍之外。故曰其深無底，包羅萬象也。

（丑）三，重以喻明。分二：（寅）初，喻住法之過；次，喻不住之功。

（寅）初，喻住法之過。

須菩提。九四**若菩薩心住於法而行布施。如人入闇．則無所見。**

此科是明執實則布施之功德全虛也，正是無實無虛反面。由此下二科語意觀之，更足證明無實無虛一語，不止說以明證得之境界，實兼說以明證得之修功矣。法字即經初初於法應無住之法，謂一切法也。一切法，不外境、行、果。境者，境界，即五蘊、六根、六塵等；行者，修行，即六度等；果者，果位，即住、行、向、地，乃至無上菩提，亦兼果報，如福德、相好、神通、妙用等。然就六度等行言之，便攝境、果。蓋行六度而自以為能行，此住於行也；若行六度而有名譽等想，便是住境；若行六度而心存一有所得，便是住果。無論心住何種，皆為住法。此處法字，不必攝非法言。因經文既是就行布施立說，是已不取非法矣。

當知六度萬行等法，因緣聚合，乃能生起，既是緣生之法，可見當體即空，非實也。然行此六度等法，而得自他兩利，非虛也。是故菩薩既不應捨六度之事不為而落虛；亦不應有六度之相當情而執實。執實則心住於法矣！前云：若心有住，則為非住，故有入闇之過。闇則一無所見，言其仍在無明殼中也，豈

但性光不能顯現而已。永嘉云：住相布施生天福，招得來生不如意。蓋不知觀空，必隨境轉。生天之後，決定墮落。故曰此科正明執實，則功德全虛也。

入闇，喻背覺。既有法執，故背覺也。覺者，明義。背覺，則無明矣，故曰入闇。無所見，喻不見性。前云：若見諸相非相，則見如來。今不知緣生即空之理，執以為實，而取法相，豈能見性？故曰無所見。不言有目無目者，暗喻此人道眼未開，無明未破，有目亦等於無目，故不言也。蓋此人以見地不明故，雖學大乘行布施，既是盲修，（入闇）必生重障，（無所見。）故以入闇無所見譬之。當知學佛者，若道眼不開，勢必處處雜以世情俗見，豈但六度行不好。且必增長我慢，競起貪瞋，反將佛法擾亂，行得不倫不類，啓人疑謗。直是於佛法道理一無所見，豈止不能見性而已。執法為實之過如此，吾輩當痛戒之。

（寅）次，喻不住之功。

九五 **若菩薩心不住法而行布施。如人有目。日光明照。見種種色。**

此科，是明知法無實，故不住著，則布施功德，便能無虛，正是說來闡發當以無實成就無虛之義者。使知如欲得我所得，當如此人也。如此闡義，明透

極矣。如此開示，親切極矣。如此勸信，懇到極矣。

有目，喻道眼。日光，喻佛智，並指此經。以經中所說，皆是佛之大智光明義故。見，喻見性。種種色，喻性具之恆沙淨德。蓋謂住法布施，則因執生障，何能悟見本性？若能心不住法，（無實。）而又勤行布施，（無虛。）是其人道眼明徹，（有目。）空有雙離。（虛實俱遣。）真為能依文字般若，起觀照般若者。則游於佛日光輝之中，（日光明照。）當得徹見如實空，（無實。）如實不空，（無虛。）具足體相用三大之性，（見種種色。）如佛所得也。其功德何可思議！即以生起下文，成就無量無邊功德一科來。此是約無實無虛平列之義說之。

若約虛實俱遣徹底義說者，心不住法，則心空矣，無實也。心空無實，則我人有無等等對待之相胥離矣，所謂虛實俱遣也，若能如是，便如日光明照見種種色，無虛也。其為以無實成就無虛，豈不開示分明也哉。

目日，亦可喻行人之正智。有目者，正智開也。正智既開，能破無明，故曰日光明照。無明分分破，便分分現起過恆河沙數性淨功德，故曰見種種色。

住法布施，尚且如人入闇，然則住著根塵等境，而不行布施者，當入何等境界乎？不堪設想矣！茲將不行布施六度者，開為三類言之。上說者為一類；

若心住於得好果報，而又不肯布施，癡人哉，此又一類也；其有於根塵一無所住，而亦不行布施，所謂獨善其身者。以世法論，逍遙物外，亦殊不惡；然以佛法衡之，則是住於非法矣，依然法執，亦是入闇而無所見者耳，此又一類也。

若心住布施，而不行布施，世無其人。蓋未有不行布施而反取著布施之理也。若不住行果，而不行布施，則其心住根塵可知，便與第一類同科。如是等輩，見地若何，前途若何，得此兩科文所明之義，皆可推知，故世尊不說之也。

上來總結前文中兩科，既將開經來要義加以闡發，融成一片。因接說明真實兩科，證其所有言說，所有法門，莫非真實，以其皆是如其證得之法而說者也。乃又接說此喻明兩科，更將證得之無實無虛，闡明其境界，指示其修功。前後章句，極其融貫，發揮義理，反覆詳盡。不但總結中，應離相發心，乃至有住則非，應不住色布施，等等要義，倍加鮮明。并為經初菩薩於法應無所住行於布施等文，作一回映之返光，令更圓滿。蓋經初但明不住行施之福，此中兼明住法行施之過，故更圓滿也。且總結後，復得此兩科作一餘波，即以文字論，如龍掉尾，全身俱活，真文字般若也。所有經義，既已收束嚴密，故向下即結歸持經功德以示勸焉。

（癸）三，結成。

九六 **須菩提。當來之世。若有善男子．善女人．能於此經受持讀誦。則為如來以佛智慧．悉知是人．悉見是人．皆得成就無量無邊功德。**

此如來印闡中之第三科也。初，印可一科，是印可長老信解受持，第一希有之說；次，闡義一科，是為驚怖般若望而生畏，不能信解受持者，闡明般若之空，乃是空有皆空。因而融會前來已說之要義，發揮應無所住之所以然。并明如是之說，如是之法，皆是如來親證如此，莫非真實，不誑不異。故不明無住之旨，雖修六度，而無明難破，如人入闇。若明無住之旨，以行六度，則必破無明，如日明照。反覆詳盡，無義不彰矣；故此第三科，即歸結到受持此經之功德，兼以回映離相名佛之義。（無量無邊功德，與則名諸佛義同。）前半部義趣，至此可謂結束得周匝圓滿之至，故標曰結成。結成者，結束圓滿之意，亦結果成就之意。

當來，通指佛後。不言現在而舉後世為言者，意在展轉宏揚此經，不令斷絕，利益無盡。且以回映前來後五百歲之言，以鬭爭堅固之時，而能受持讀誦此經，其夙根深厚可知。所以蒙佛護念，皆得成就。能字正顯其出類拔萃，甚

為希有。以人鮮能之之時而竟能，故如佛之所得者，而皆得焉。

受者，領納義趣，即是解也。持者，修持，謂如法而行。又執持，謂服膺不失。既能如法而行，則必利益一切眾生以行布施。故此中雖未明言廣為人說，而其意已攝在內。

受，屬思慧；持，屬修慧；讀誦，則屬聞慧。對文為讀，憶念為誦。先言受持者，其意有三：

（一）受持是程度深者，故首列之。讀誦，是程度淺者，故列於次。蓋約兩種人言。然欲受持，必先之以讀誦。果能讀誦，便有受持之可能。故皆得成就。

（二）既能受持，仍復讀誦，此約一人言也。聞思修三慧具足，精進不懈如此，豈有不成就者。

（三）說此推闡無住一大科，意在聞者得以開解。故此成就解慧科文，結歸到解上。受者，解也。而下極顯經功為一大科之總結者，亦復先言受持。皆是明其已開圓解，則信為圓信，持亦圓持。所以為佛智知見，而得成

就者，主要在此。

則為如來以佛智慧，悉知是人，悉見是人。為者，被也，讀去聲。此句約事相言，有二義。

（一）智慧，是光明義；知見，是護念義。謂是人深契佛旨，蒙佛加被也。

（二）謂是人功德，惟佛證知。除佛智慧，餘無能悉知悉見者。

總而言之，人能受持讀誦此經。若約理而言，其無明，則受真如之薰。（為如來。）其知見，則受佛智之薰。（以佛智慧悉知悉見。）故約事而言，皆得蒙佛如來加被，皆得成就無量無邊功德。而曰知之悉，見之悉者，顯其決定成就也。

皆得成就無量無邊功德，正是回映前文，當知是人甚為希有，當知是人成就最上第一希有之法，等義。曰皆得者，無論僧、俗、男、女，凡能受持讀誦此經，無不如是成就。即不明義，但能讀誦者，亦必得之。故曰皆得。何以故？果具有真實信心，至誠讀誦。先雖不解，後必開解故。所以者何？般若種子已種，蒙佛攝受，決定開我智慧故。利益眾生，為功；長養菩提，為德。功德二字，指自度度他，紹隆佛種言也，故曰無量無邊。何以故？無量者，約豎言，

歷萬劫而常恆故。無邊者，約橫言，周法界而無際故。此是諸佛，諸大菩薩，法身常住，妙應無方境界。今曰皆得成就如是功德，明其皆得成菩薩，乃至成佛也。總以勸人必須受持讀誦此經，便得悟自心性，無實無虛，遠離二邊。既全性以起修，自全修而證性耳。

（辛）五，極顯經功。分四：（壬）初，約生福顯；次，約滅罪顯；三，約供佛顯；四，結成經功。（壬）初，又二：（癸）初，立喻；次，顯勝。

（癸）初，立喻。

九七 **須菩提。若有善男子．善女人初日分．以恆河沙等身布施。中日分．復以恆河沙等身布施。後日分．亦以恆河沙等身布施。如是無量百千萬億劫．以身布施。**

此第五極顯經功一大科，乃推闡無住以開解之最後一科，不但為推闡開解之總結，亦前半部之總結。而語脈則緊承上文生起，因上文言受持讀誦此經，皆得成就無量無邊功德。何故能如是成就耶？故極顯經功以證明之。雖然，此一大科既是總結前半部，而前已三次較顯矣，乃復說此以極力顯之者，實因此經之義，不可思議。上雖較顯三次，猶為言不盡意，故今乘上文文便，復徹底

以發揮之。不過由上文引起，非專為上文也。

當知顯經功，即是顯般若正智。此智乃是佛智，所謂無上正等正覺，為我世尊歷劫以來，為眾生故，勤苦修證所得，即上文所說，無實無虛之法是也。今將此法和盤托出，而成此經者，為未見性者，示以真確之圖案故；為指引眾生到彼岸之方針故；為以親身經驗告人，俾有遵循故。

蓋憐憫一切眾生，自無始來，冥然不覺，長攖苦惱，或因障重而不聞佛法，或雖聞而未得法要，則前障未除，後障又起，所謂因病求藥，因藥又成病，則坐在黑山鬼窟裏，如人入闇，而無所見，有何了期。故精約前八會所說般若之義，而更說此經。真乃句句傳心，言言扼要。能令眾生開其始覺，以合本覺，而成大覺。果能信解受持，便如人有目，日光明照，見種種色。且明告之曰：諸佛及無上正等覺法，皆從此經出，則此經是佛佛傳家法寶可知。我世尊因亟欲傳授家寶，亟欲一切眾生皆知此經利益之大，不可思議。正所謂開自性三寶，成常住三寶，能住持三寶者。就極低限度言之，亦足以啓發善心，挽回世運。所以又復極力顯揚此經功德，俾聞者生難遭想，生歡喜心，努力讀誦，信解受持，皆得成就最上第一希有。此極顯經功之最大宗旨也。

顯經功中，先顯能生殊勝之福。若不設一比喻，云何殊勝，便顯不出。故假立一極大布施之福，以為後文顯勝之前提，故曰立喻。初日分，中日分，後日分，是將一日分為三分，猶今人言上午中午下午之類。恆河之沙，極細極多，不可數計。劫者，梵語劫波，謂極長時間。今不止一劫，乃是百千萬億劫。復不止百千萬億，乃是無量之百千萬億劫。華嚴經云：「阿僧祇阿僧祇，為一阿僧祇轉。阿僧祇轉阿僧祇轉，為一無量。」阿僧祇已是極長極多不可計算之數，又將此不可計算之數，倍倍增加而為無量，豈有數可說哉！則無量百千萬億劫，猶言無數劫而已。每日以一身命布施，已非凡夫所能為。況一日三時，每時亦不止一身命，乃是如恆河沙不可數計之身命。況不止一日、一年、一劫，乃是無數劫中，一日三時，以不可數計之身命布施。歷時長極矣，布施重極矣，行願亦堅極矣，此菩薩之行門也。其福德之大，亦豈可以數計，而不及聞此經而生信者，何故？此理下詳。

（癸）次，顯勝。分三：（子）初，約福總示；次，舉要別明；三，結顯經勝。（子）初，又二：

（丑）初，聞信即勝；次，持說更勝。

（丑）初，聞信即勝。

九八 **若復有人.聞此經典.信心不逆.其福勝彼**。

不逆者，不違也。聞得此經，深信非依此行不可，便發起一一如法行之之大心，是為信心不逆，即是發決定起行之信心。此中雖但言信，含有深解在。若非深解，決不能發此不逆之信心也。初發此心，固不如下之已經起行，然起行實本於發決定心。故發心時，其福便得超勝長劫布施無數身命之菩薩。此中福字，正指下文荷擔如來，當得菩提，果報不可思議言。故非他福所可比擬。

（丑）次，持說更勝。

九九 **何況書寫.受持讀誦.為人解說**。

發心即勝者，正因其決定起行也。則已經起行後，其福更勝，自不待言。何況者，顯其更勝也。書寫者，為廣布也。古無刻本，專賴書寫，始得流傳，故但就書寫言之。如今日發心宏揚此經，無論木刻、石印、鉛版，其功德與書寫者同，非定要書寫也。先之以書寫者，明其如法發心，先欲度眾。而先以此經度眾，又明其發心即為紹隆佛種。受持讀誦，雖若自度，實亦度他。因受持即是解行並進，而所行不外離相三檀。離相三檀，正為利益一切眾生故也。讀

誦，亦所以薰習勝解，增長勝行，非為別事。為人解說，是行法施以利眾。此經甚深，發心為眾解剖無謬，樂說無礙，令聞者得明義趣，啓發其信解受持之心也。此句說在後者，不能受持讀誦，無從為人解說故。合而言之，是說此人既能傳布此經以利眾，復能依法實行以利眾，更能廣行法施以利眾，足證其真是信心不逆。故初發此心時，便勝彼多劫布施無數身命之菩薩。

其所以勝之理，下文世尊自言之，即教義、緣起、荷擔，三者俱勝故也。其義在下，今亦無妨說其概要，以便貫通。此經是極圓極頓法門，故曰教義勝。是為圓頓根機說，令佛種不斷，故曰緣起勝。荷擔勝者，試觀此人信心不逆，便是機教相扣，非般若種子深厚者莫辦，是其慧勝。書寫受持，乃至解說，正是不斷佛種，是其悲、其願、其行，皆勝。悲智行願，一一具足，故能荷擔如來，是為荷擔勝也。而彼長劫布施身命菩薩，雖難行能行，行願堅固，然若不具般若正智，便只能成五通菩薩，終不能理智雙冥，得漏盡通，而證究竟覺果，一不及也。既不具般若正智，自他皆不能達無餘涅槃之彼岸，則無論如何苦行，皆非紹隆佛種之行，則利益眾生終有盡時，二不及也。

總之，般若是佛智，便是佛種，故為三寶命脈所關。況此金剛般若，文少

義多，闡發義趣，一一徹底。若於此經不能信心不逆，則見地既不徹底，其悲、其願、其行，又何能究竟圓滿？且既不能信心不逆，自不能受持解說，廣為宏揚，則佛法究竟義不明，佛種便有斷絕之虞。此中關繫，極其重大。則信心不逆之人，豈彼但知長劫苦行者所能及哉！世尊說此，非謂不應苦行也，是明但知苦行，不具正智，則不能成究竟覺，不能紹隆佛種。而信心不逆，宏揚此經者，既能不斷佛種，而又空有不著，則如彼苦行亦能行之裕如。此能者，彼不能；彼能者，此亦能。則孰為優勝，不待煩言矣。

由此觀之，可悟觀行二門雖然並重，而以觀慧為主，此般若所以為諸度母也。更可悟雖觀慧為主，而觀慧要在實行中見，（經中處處以布施與無住並說，即明此義。）此般若所以不能離諸度而別有也。故一切佛，一切大菩薩，雖以大空三昧為究竟，然是於熾然現有時，便是大空三昧，非一切不行，而坐在大空中也。果爾，亦不得名為大空三昧矣。何以故？大空者，并空亦空故。是絕待空，非對待空故。此義緊要，正是般若精髓，務須徹底領會，徹底明了。

上來四次較顯經功，次次增勝，當知非謂經義前後有如此懸遠之差別，實顯信解有淺深之不同耳。此義前曾說過，然關繫甚要，恐有未聞者，況又加入

今次之較顯。茲當併前三次，徹底明之。

如初次於生信文中，以一大千世界寶施顯勝者，是就能生信心以此為實，乃至一念生淨信者說。以明其既知趨向佛智，便是承佛家業。種殊勝因，必剋殊勝果。將來便不止作一梵天王也。

第二次於開解文初，以無量大千世界寶施顯勝者，是說在應生清淨心後，是為成就最上第一希有之法者而說。以明人能信解及此，自他兩利，是已成就無上菩提之法，則大有希望矣，故其功德過前無量倍。此處成就，非謂成就無上菩提，乃是成就其法，謂已了解之，修行之矣。不可誤會。

第三次，於開解文中，以恆沙身命施顯勝者，是說在闡明如何奉持之後。以明若能如是信解持說，則其功行更為鞭辟入裏，何以故？不但知伏惑，且知斷惑，可望證得法身故。故不以外財之七寶布施顯，而以內財之身命布施顯。

今第四次以無數劫長時無數命施顯勝者，是說在深解義趣及自證之法後。以明其既能信心不逆，便不必經長時之苦行，便能如我所證得者，而證得之。何以故？上來猶未能一一如法，今則信心不逆，是一一如法矣。何以能一一如法？由其已開解慧，知非如此不可，故能堅決其心，實行不違，是已背塵合覺

矣。正所謂初發心時，便成正覺之人也。（見華嚴經。）便具有成就無上正等正覺資格。下文所以曰荷擔如來，當得菩提。故雖尚是凡夫，其功德已超過長劫苦行之菩薩也。

當知世尊所以如是由淺而深，四次較顯者，意在使人明了，有若何信解受持程度，便有若何功德，所謂功不唐捐。而宗旨則注重在信心不逆。何以故？若不發決定心，一一依教奉行，則不能荷擔如來，不滿世尊說經之本懷故。故一切學人，不但前半部約境明無住，應信心不逆，即後半部約心明無住，亦應信心不逆，方合世尊說此極顯經功，及說此信心不逆之宗旨。故前云不過因上文生起，乘文便以發揮之耳，豈專為前半部而說哉。當如是知也。

試觀此一大科，是於上來諸義已作結束之後，特別宣說。其末曰：是經義不可思議，果報亦不可思議。此二語既以收前半部亦以起後半部，可見前後義趣，原是一貫。而中間所顯教義、緣起、荷擔三勝，以及生福滅罪等功德，豈得曰僅前半部有之，與後半部無涉乎？斷無是理。則凡此一大科中所說，其為統貫全經也明矣。（後半部之末云：於一切法應如是知，如是見，如是信解，不生法相。正與信心不逆相呼應。）

或問曰：信心不逆，與起信論中信成就發心，是一是二？答曰：論位則不一，發心則不二。當知論中是說十信位中修習信心成就，發決定心，即入初住。初住，乃聖位也。今不過初發決定依經起行之信心耳，信根豈便成就？既未成就，尚是凡夫。一聖一凡，相去懸遠，故曰論位則不一。

然而信成就者所發決定心，攝有三心。一者直心，正念真如法故。二者深心，樂集一切諸善行故。三者大悲心，欲拔一切眾生苦故。今信心不逆之人，是信得信心清淨則生實相，信得應生清淨心，豈非正念真如之直心乎？又復信得利益一切眾生，應空有雙離，行布施六度，豈非樂集一切諸善行之深心，拔眾生苦之大悲心乎？（六度萬行，是樂集諸善行。利益一切，是拔苦也。）故曰發心則不二。何故凡夫發心便同聖位？無他，蒙我本師授以傳家法寶故耳，可見此經真是大白牛車。若乘此車，直趨寶所無疑。以上因恐有見起信論而發誤會者，故特引而明之。

更有不可不知者，此經觀行，極圓極頓。果能深解義趣，信心不逆，其為圓頓根器無疑。而圓頓人乃是一位攝一切位，謂不能局定位次以論之也。因其已開佛知佛見，豈但初發信心，能與初住菩薩所發心同，且可一超直入，立地

成佛。惟在當人始終不逆，荷擔起來，決定當得無上菩提也。

信心不逆中，既具直心、深心、大悲心。當知此三心，即是三聚淨戒。蓋離相發心，以正念真如，自無諸過，故直心便是攝律儀戒；離相修布施六度，以樂集一切善行，則深心便是攝善法戒；為利益一切眾生行布施，以拔一切苦，則大悲心便是攝眾生戒。由此可悟經初言持戒、修福者於此章句能生信心以此為實之所以然矣。蓋持攝律儀戒，可以發起直心；持攝善法戒，可以發起深心；持攝眾生戒，可以發起大悲心。而修福又所以助發深心悲心者也。然則欲於此經信心不逆，決定當從持戒、修福做起，彌復了然矣。

復次，三心既具，便能成就三德三身。蓋正念真如之直心，能斷惑而證真，故是斷德，成法身也；樂集諸善行之深心，因具正智故能樂集，既集善行，必獲勝報，故是智德，成報身也；拔一切苦之大悲心，廣結眾緣，不捨眾生，故是恩德，成化身也。信心不逆，成就如是種種功德，其福之殊勝為何如耶！故下文曰：荷擔如來，當得菩提，是經義不可思議，果報亦不可思議也。

（子）次，舉要別明。分三：（丑）初，約教義明；次，約緣起明；三，約荷擔明。

（丑）初，約教義明。

(一〇)**須菩提。以要言之。是經有不可思議。不可稱量。無邊功德。**

信心不逆，依教奉行者，其福勝彼長劫苦行菩薩，理由安在？其要點可概括為三端，依次說明，故曰以要言之。此句統貫下文緣起、荷擔，兩科。

不可思議，指法身言，法身即是體也。性體空寂，離名字相，離言說相，離心緣相。故必須離相自證。所謂言語道斷，（不可議。）心行處滅，（不可思。）故曰不可思議。是經之中，凡明離相離念，一切俱遣之義者，為此。

不可稱量，指報化身言，報化即是相用也。證得法身則報化顯現，而報身高如須彌山王，有無量相好，一一相好有無量光明，非言語所可形容。（不可稱。）化身則隨形六道，變現莫測，非凡情所能揣度。（不可量。）故曰不可稱量。是經之中，凡明布施六度，利益眾生之義者，為此。

體相用三大，性本備具。故既不應著相，亦不應壞相，乃能有體有用。是經之中，凡明二邊不著，空有圓融，福慧雙修，悲智合一之義者，為此。此是將不可思議不可稱量兩句，合而觀之，以明義也。

此兩句既明理性，故接說無邊以明事修。無邊者，離四句之意。不但有、

無二邊離，并亦有亦無、非有非無之二邊亦離，是之謂無邊。邊見盡無，中道自圓。此全經所以以無住二字為唯一之主旨也。功謂一超直入，德謂體用圓彰。蓋是經教義，乃是理事雙融，性修不二，能以一超直入之修功，成就體用圓彰之性德者。故曰是經有不可思議不可稱量無邊功德。以上是將無邊功德約自修說。

然此四字，亦兼利他說。自他兩利，為菩薩道故。蓋法身周含法界，法界無邊，況法身乎。報身則相好光明，無量無邊。化身則隨緣示現，妙應無方，無方亦無邊意也。三身無邊，故能徧滿無邊法界以度眾生。謂是經教義，有令人成就體用無邊之三身，以利益無邊眾生，（功也。）同證無上菩提。（德也。）又復展轉利益，展轉證得，其功德亦復無邊。而信心不逆者，既依教以奉行，當得如是功德，此其福勝彼之理由一也。教義勝，是約經說。若約人說，當云熏習勝。

（丑）次，約緣起明。

〔二〕**如來為發大乘者說。為發最上乘者說。**

緣者，機緣。起者，生起。謂教義之生起，起於機緣，明法必對機也。發，謂發心。大乘者，菩薩乘。最上乘者，佛乘也。大乘教義，有圓有別，有頓有漸。佛乘教義，惟一圓頓。發大乘，謂發行菩薩道之心；發最上乘，謂發紹隆佛種之心。明此經是為此等人說也。若約教義言，是經前半之義非盡圓頓，後半之義專明圓頓。又復前半非盡圓頓者，非謂有圓頓有不圓頓也。乃是一語之中，往往備此二義。故我前云，淺者見淺，深者見深，隨人領解。此世尊說法善巧，循循善誘之苦心也。故為發大乘者說，為發最上乘者說兩語中，含有二義。一明所說者有此兩種教義；一明為發此兩種心者說也。曰如來者，明其從大圓覺海中自在流出也，明其句句傳心也。

如來既為如是發心者說，則信心不逆，依教奉行之人，其發如是心可知，其開佛知見可知，其為紹隆佛種也亦可知，此其福勝彼之理由二也。緣起勝，是約說者邊說。若約不逆邊說者，則為發心勝，根器勝也。

（丑）三，約荷擔明。分二：（寅）初，正顯；次，反顯。

（寅）初，正顯。

一〇二 **若有人能受持讀誦．廣為人說。如來悉知是人悉見是人．皆成就不可**

量．不可稱．無有邊．不可思議功德。如是人等．則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。

流通本，成就上有一得字。唐人寫經無之。唐宋人注疏中，亦無得字之義。足證為明以後人所加。加者之意，必以為初發心人，豈便成就，不過當來可得成就耳，疑其脫落，遂加入之。殊不知此中所說成就功德，是指荷擔如來言，非謂便成如來也。

經意正以荷擔如來，為其福勝彼之最大理由。若其荷擔尚未成就，則是勝彼無理由矣。何以故？初發心修行之凡夫，其福勝彼長劫苦行之菩薩者，因其發紹隆佛種之心，修紹隆佛種之行故也。荷擔如來，正明其能紹隆佛種也。此而未成，何謂勝彼耶？且上明教義勝、緣起勝者，為荷擔勝作前提也。蓋因其教義、緣起俱勝，所以信心不逆，依教奉行，便為荷擔如來耳。

倘若荷擔功德，尚待將來，是其未受殊勝教義之熏習，不合殊勝緣起之資格，可知。則上言聞此經典，信心不逆云云，便成虛語。若其實是信心不逆，而又未成荷擔功德，教義緣起，尚何殊勝之有？則上言是經有不可思議等功德，如來為發大乘最上乘者說，又成虛語。一字出入，關繫之大如此。

前云凡讀佛書，切忌向文字上研究。因研究文字，無非以淺見窺，以凡情測，勢必誤法誤人故也。今觀此處妄加一字出入有如是之大，則不但有誤法誤人之過，竟犯謗佛謗法之嫌矣。可懼哉。察其所由，無他。教義不明，專向文字推敲故耳。何以言之？在妄加者意中，必係誤會不可量等功德，即為上文不可思議等功德。故以為初發心修行人，豈能成就？遂加一得字以辨別之。殊不知此處文字，雖與上文相似，然既顛倒說之，道理便大大不同，功德亦隨之而大大不同，豈可混而為一乎？今竟儱侗顢頇，至於如此者，無他，教義不明故耳。教義云何得明？多讀大乘以廣其心，勤修觀行以銷其障，常求加被以開其慧。以如是增上緣熏習之力，久久自明。若執文字相求之，則如人入闇，永無所見矣。此是明佛理之要門，故不憚言之又重言之。

不可量云云，義蘊精奧，茲當詳細剖解之。然欲說明此中之義，仍不得不將上文之義，摘要重述一徧，兩兩對勘，較易明了。其重述處，道理互有詳略，聽者須將前後詳略互見之義，融會而貫通之。

上文是經有不可思議、不可稱量無邊功德句，含有兩義。

（一）不可思議，是說法身，亦即是體。不可稱量，是說報化身，亦即相用。

合此兩句言之，為備具體相用三大之性德，亦名理體。若將性德細分之，則惟法身之體，名為性之體。報化身之相用，則名為性之用。因其是性具之用，故可渾而名之曰性德，曰理體也。此等名義，每有未能徹了者，茲乘便一言之。無邊，是說修功，謂離四句也。合之上兩句，為性修對舉。功德二字，功謂一超直入之修功，德謂體用圓彰之性德。總以明是經教義有理事雙融，性修不二，一超直入，體用圓彰之功德也。

（二）不可思議、不可稱量義同上。但前約備具三大之性言，以與無邊之修對。今則分而明之。不可思議，可約性體言。不可稱量，可約性用言。無邊，泛指一切。利益眾生為功，長養菩提為德。則無邊功德四字，是專約利他言。若對上性用說，此即所謂用之用也。總以明是經教義，有證體起用，徧滿無邊法界，利益眾生，同證菩提，無量無邊之功德也。

此處則先說不可稱量，繼說無邊，後說不可思議，與上文完全倒換，一不同也。且不曰不可稱量，乃分開而倒說之，曰不可量，不可稱，二不同也。又不但曰無邊，復添一有字，而曰無有邊，三不同也。不可思議則仍舊，如是等處，其義精絕。

當知體相用三大，從來不離，其惟一湛寂，絕名離相，而為相用之本者，則名之為體。與相、用迥然不同處，甚易明了。若相、用二者，卻是分而不分。蓋報化二身，皆由性具之用大所現。正因其能現報化身，故名用大也。而性具之無量淨功德所謂相大者，即附於報化身而形諸外，故曰分而不分。此上文所以合而說之曰不可稱量。此理細讀起信論，便可了然。

然而相用雖分而不分，亦復不分而分。故報化二種身，不但所現之相，所起之用，各各不同，而修因時所發之心，亦各不同。（因行是同，但因心不同，下當言之，須細辨明。）正因其發心不同，故所現之相，所起之用，各各不同也。蓋報化之相用，雖皆由於修離相之六度萬行，福慧具足，而後成就。（此明其因行同。）然而報身是由發廣大無盡之願，知得六度萬行，緣生即空，而能增長福慧，達到彼岸，誓必一一修圓所獲之果也。化身亦由發廣大無盡之願，知得一切有情，生本無生，而猶執迷不悟，未出苦輪，誓必一一度盡所獲之果也。（此明因心不同也。）以不同故，所以此處又分而說之。正因其分而說之，便可悟知此處是約修因說，與上來合而說之以明修因剋果者，其事理便大大不同矣。

由上說之義觀之，可知欲成徧界分身，普度含識，不可量之化身，必當發

利益一切眾生，以拔一切苦之大悲心矣。故本經啓口便說，所有一切眾生之類，我皆令入無餘涅槃而滅度之。又曰：菩薩為利益一切眾生，應如是布施也。今曰成就不可量，明信心不逆，即是已發非凡情所可測度之大悲心也。發如是心，將來必證如是果矣。菩提心以慈悲為本，故先說不可量也。

又由上說之義觀之，可知欲成福慧莊嚴，相好無邊，不可稱之報身，必當發廣修六度萬行，樂集一切善法行之深心矣。故本經啓口便說菩薩於法應無所住行於布施，乃至處處以布施與離相對舉說之也。今曰成就不可稱，明信心不逆，即是已發非言語所可形容之深心也。試觀五百歲忍辱及歌利王事，此等難行苦行，豈言語所可形容？忍度如此，餘度可知。故非先發大悲心以為之基，深心決難發起。而不發深心，又何以成就大悲心乎？所以經中先言不可量，即接言不可稱也。首舉不可量不可稱為言，尤含要義。蓋般若是明空之法門。此金剛般若唯一主旨，亦在應無所住。無住即是離相，離相即是觀空。然而開經卻先令廣度眾生，勤行布施者，正明空觀不離實行，般若不離諸度別有之義，此之謂第一義空。今此人發心，亦復如是。大悲心、深心與直心同發，正是實行經中所說，故曰信心不逆。

當知初發心時，尚未斷念，正在生滅門中。故雖直心、深心、大悲心三心並發，然只有向生滅門中，精進勤修不著相、不壞相、普利一切之六度，則既與備具體相用三大之性德相應，復為成就報化二身之正因，不致偏空，有體無用。且無始來妄想，非歷事練心，亦決不能除。此皆學佛之緊要關鍵，千經萬論，皆是發揮此理。而般若言之尤精，務當領會，務當照行者。

然而一面向生滅門中實行六度；（六度等皆是緣生法，故是生滅門攝。）一面急當微密觀空，以趨向真如門。不如是，則執不能遣，相不能離。不但不能斷念以證法身之體，報化二種身之相用，便無從現起。（必證體方能起用。）且住相以行布施六度，如人入闇，一遇障緣，必致退心，如上忍辱一科所明。故緊接曰無有邊。

於無邊中，加一有字，精要之至。上文云無邊者，明其四句皆離也。當知妄想未歇時，起念便著，著便有邊。所謂有邊、無邊、亦有亦無邊、非有非無邊，一念起時，於四句中必著一句。故欲得不著，必須無念。

今曰無有邊者，是明其尚未能絕對無，但能以無字對治其有邊耳。蓋言是人正在無住離相上用功，以求證得言語道斷、心行處滅、不可思議之法身性體，

故接曰不可思議。性體無變無異，故此語亦復仍舊以表示其不變不異。將無有邊、不可思議合讀，正是發離一切相，以正念真如之直心也。三心齊發，是為信心不逆。既於此經信心不逆依教奉行，便有利益眾生之功，長養菩提之德。何以故？因其能行一超直入之修功，求證體用圓彰之性德故。無論僧、俗、男、女，但能信心不逆，莫不如是成就。故曰皆成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。成此三心齊發之功德，方足以紹隆佛種，故接曰則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。則為者，便是之意。若是當來得成，今尚未成者，何云便是耶。合上說種種義觀之，足證妄加一得字，顯違經旨矣。

荷擔者，直下承當，全力負責之意。既曰如來，又曰無上正等覺者，如來為性德圓明之人。無上菩提，為覺王獨證之法。許其荷擔此二，蓋許其為承繼佛位之人，堪任覺王之法也。受持讀誦，廣為人說，其義同前。其上曰人能，即謂信心不逆之人也。如是人等，等字與上皆字相應。如來悉知悉見，此中無為字，亦無以佛智慧字，則如來悉知悉見之意，猶言常寂光中，印許之矣。上來教義、緣起、荷擔三要，生福、滅罪、功勝供佛，無不由之。雖說在生福文中，意實統貫下文，當如是領會之。

（寅）次，反顯。

〔一〇三〕**何以故。須菩提。若樂小法者。著我見人見眾生見壽者見。則於此經不能聽受讀誦。為人解說。**

此科文字，乍觀之，似無甚緊要，實則字字緊要。其中含義精深，頭緒繁重。蓋得此一科，上說諸義乃更圓滿，可見其關繫緊要矣。華嚴經云：剖一微塵，出大千經卷。茲當一一剖而出之。

何以故句，不但承上科，直與立喻一科以下一氣相承，此其所以頭緒繁重也。小法，謂小乘法，兼指不了義法，正是無上深經反面。樂小法，又是聞此經典信心不逆之反面。故曰反顯。謂藉反面之義顯正面之義也。

樂者，好樂，契合之意。即不逆之所以然。因其好樂契合，所以不逆也。著我之見，即是我執。既有我執，種種分別隨之而起，故曰著我見人見眾生見壽者見。此極斥小乘語也。從來皆謂小乘我執已空，但餘法執未除耳。今直斥之曰著我見，殊令小乘人頹然自喪，悟樂小之全非矣。此真實語，並非苛論。

蓋小乘已空我見之粗者，即執五蘊假合之色身為我之見，此其所以不受後

有也。然因其執有我空之法，謂之法執。當知我空既未忘懷，謂之法執可，謂之我見未淨亦無不可。此前所以云：若取法相即著我人眾壽也。又復執有我空，（即指五蘊法。）即墮偏空。偏空即是取非法，是執非法以為法也，仍為法執。此前所以又云：若取非法相，即著我人眾壽也。故今直以著我見斥之。痛快言之，心若有取，誰使之取耶？非他人，我也。故無論取法、取非法皆為著我。此前所以云：若心取相，則為著我人眾生壽者也。不過較之凡夫我執，有粗細之別，何嘗淨絕根株哉。世尊言此，乃是婆心苦口，警策樂小法者，急當回小向大之意。

此外別含深意，有二：

（一）前來皆云我相，至此忽云我見。見之與相，同耶異耶？答：同中有異。無論著見著相，著則成病，是之為同；然因有能取之妄見，乃有所取之幻相。故著見，是著相病根，是之謂異。由是觀之，但知遣相，功行猶淺，必須遣見，功行乃深。何以故？妄見未除，病根仍在，幻相即不能淨除故。

此經前半部多言離相。相即是境，故總科標名曰約境明無住。後半部專

明離念。（念，即見也。）念起於心，故總科標名曰約心明無住。此是本經前後淺深次第。今於前半將畢時，乘便點出見字，以顯前後次第，緊相銜接，并以指示學人，修功當循序而進，由淺入深。此為世尊說著我見云云之深意，一也。

（二）剋實論之。凡事物對待者，皆有連帶關繫。所以前半部雖但曰離相，骨裏已在離念。何以故？著相由於著見。若不離念，無從離相故。不過但知離相，不及直向離念上下手者，其功夫更為直捷了當耳。前來已屢屢將此意暗示，但未明說。如曰應生清淨心，信心清淨則生實相，若心有住則為非住，以及疊問四果，能作念否，并請示名持中所說，皆是指示離念的道理。其他類此之說不具引。

然則何故不明說耶？因一切眾生聞般若之明空，已經驚怖生畏，若此經一啓口便說斷念遣見，其驚畏更當何如！不如但云離相，步步引人入勝，至後半部，乃始露骨專明此義，使鈍根人，不致膽怯無入手處。所以前半部語句，義味渾涵，可深可淺，隨人領解。淺者雖只見其淺，但在離相上用功，不能徹底。然藉此亦可打落妄想不少，未始無益。而深

者仍可見其深，不礙一超直入。今則前半部將完矣，不能不將真意揭出，使見淺者向後不致畏難，見深者亦知所見非謬。并以指示學人此經前後所明，祇是一意。不過前半亦淺亦深，後半有深無淺。此又說著我見云云之深意，二也。由此可見說法之善巧，攝受之慈悲矣。

既樂小法，於此深經，機教不相應。如世尊將說法華，五千比丘群起退席，不能聽也。執見既深，聽亦何能領受。聽且不能，遑論讀誦。受既不能，從何解說。故曰：則於此經不能聽受讀誦，為人解說。以上就本科明義已竟。

所謂反顯者，顯何義耶？顯經功耳。前云：是經有不可思議不可稱量無邊功德，又說緣起勝、荷擔勝兩科，皆所以顯經功也。可謂無義不彰矣，何須更顯？雖然，恐聞上來所有言說，或有未能融貫，以致卑劣自安，懷疑自阻，則經功雖勝，彼將向隅矣。佛視眾生，如同一子。亟欲一切眾生皆能讀誦，皆能信心不逆，依教奉行，皆能荷擔如來無上菩提。故又自作問答，用反面之言詞，顯正面之義趣。雖是彰顯上說之種種義，其實皆為顯是經之功德。蓋上之正顯，是直接顯之。今之反顯，則間接顯之也。

何以故句，自問之詞。若樂小法者云云，自釋之詞也。問意有三：

（一）問：何故但言能持能說之功德，而不及信心不逆者耶？此蓋聞最初顯勝中所說，未能徹了，故發此問。以為能持能說，其為信心不逆可知。但前云信心不逆其福勝彼，何況受持廣說。觀此語意，是不待持說，已有勝福矣。今明成就功德，獨不及之。不知其福究竟若何？故以樂小法云云釋之。若知得好樂小法，則於此經不能聽受解說。可知既是好樂此經，其必能持能說也明矣。當知前云信心不逆，其福勝彼，是因其發決定持說之心，故發心便能勝彼。若不能持說，豈得曰信心不逆？前曰何況者，明其發持說心，便有勝福。何況已持已說，豈不有勝福耶？非謂發心與持說，其福不同也。然則上科雖只言能持能說之福，已將發心之福并攝在內矣。此釋著重樂小法句，如此顯義，是教人應當發心依經實行。則發此心時，便是荷擔如來無上菩提。以經中所說，乃成佛之心要故。視彼樂小法者，其成就之大小，豈可以同日語哉？

（二）問：此經甚深，難解難行，何故聞此經典，便能信心不逆受持解說耶？此蓋聞上來為發大乘者說，為發最上乘者說，不免退怯，故發此問。以為如此根器，希有難逢。世尊雖欲傳授心要，其如難得其選何？故以聽

受讀誦云云釋之。若知得不能聽受讀誦，由於契入小法，則知欲求契入大法，惟有聽受讀誦。蓋大開圓解，誠為不易，莫若常聽深解者之解說，可以事半功倍。雖或一時未能深入，然聽受得一句半偈，般若種子已種矣。得此聽受熏習之力，加以讀誦熏習之力，一旦般若種子發生，將於不知不覺間，三心齊發，雖極鈍根，可變為上根利智。經云：佛種從緣起。仗此勝緣，何慮之有？此釋著重聽受讀誦四字。如此顯義，是為欲入此門者開示方便。得此方便，則荷擔如來之資格，雖難而亦不甚難也。此釋，兼有鼓舞能說者之意在。強聒人聽，固為輕法。有願聽者，便應盡力為人解說也。

（三）問：真如無相。以一切法，不可說不可念故，名為真如。今雖三心齊發，正念真如，然猶未能無念無相，何故遽許為荷擔如來耶？此蓋聞長劫命施之菩薩，福猶不及，不無懷疑，故發此問。以為長劫命施，雖以無般若正智故，其福不及，然而已是菩薩；信心不逆，雖以受持此經故，其福勝彼，然而猶是凡夫。信根既未成就，保無退心時乎？故以著我見云云釋之。若知得人我見、分別心未能除淨，是因其好樂小法，則知能於

無上大法好樂不逆者，其人我見、分別心，終能淨盡，決定無疑。所以者何？熏習勝故。既已趨向真如，現雖未能斷念，得無上菩提，當來必得故，何疑之有？（故下文云當得阿耨菩提。）此釋著重著我見句。如此顯義，是的示學人欲除我見等虛妄相想，非於此一切無住之金剛般若信解受持，必不可能。以一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出故。古佛既皆如是，今佛亦決定如是也。

總而言之，世尊因防未深解義趣者，於上來所說，不能貫通，必生障礙，故說此科。從反面顯出種種道理。使上說諸義，更加圓滿。本經之殊勝，更加鮮明。俾得共入此門，同肩此任，皆得阿耨多羅三藐三菩提。此特說此科之宗旨也。不然，上說三要，已將勝彼之所以然徹底說了，何必再說乎。試觀樂小法、著我見、聽受，諸語，來得突兀之至，便可悟知如是諸語，其必與上說者深有關係。若視此科仍為顯明其福勝彼而說，則此諸語，便不能字字精警，皆有著落，世尊又何必如是說之哉！

一〇四（子）三，結顯經勝。

須菩提。在在處處。若有此經。一切世間天人阿修羅。所應供養。當知此

處。則為是塔。皆應恭敬。作禮圍繞。以諸華香而散其處。

在在處處，猶言無論何處。然不曰無論何處，而曰在在處處者，有應宏揚徧一切處，無處不在之意。

一切世間，世約豎言，三十年為一世；間約橫言，界限之意。故世間，猶言世界。世界而曰一切，徧法界盡未來之意也。

天、人、修羅，為三善道。言三善道，意攝三惡道。言天、修羅，意攝八部。謂徧法界，盡未來，一切天龍八部，四生六道，所應擁護。

供養，所以表其擁護也。所應供養，視前言皆應供養意深。皆應者，是明一一眾生，應當供養。所應者，是明供養為一切眾生之責。一不如此，是所不應。

則為是塔，亦視前如佛塔廟意深。前說猶為經是經，塔是塔，但應視同一律。今則明其經即是塔，此與前言經典所在之處，即為有佛，若尊重弟子，義同。蓋塔中必安舍利，或佛、菩薩、賢聖僧像，故經所在處，則為是塔者，意明此經為三寶命脈所關也。復次，舍利者，佛骨也，即是報身。佛，菩薩，賢

聖尊像，為令眾生瞻禮啓信，功同化身。而經是法身，故經所在處則為是塔者，又以明此經能成三德，現三身也。如是種種皆是經之殊勝功德，故標科曰：結顯經勝。因有如此殊勝功德，故一切眾生，皆應極力宏揚，令在在處處，皆有此經。故經所在處，為一切世間天人阿修羅所應供養。又，塔必在高顯之處。安塔之意，在於表彰，使眾聞眾見，以起信心。今云當知此處則為是塔，是教以當知表彰此經，宏揚此經也。所應供養句是總。則為是塔，是釋明應供養之故。恭敬作禮云云，是別明所供養之法。其法云何？皆應三業清淨是也。

恭敬二字是主亦是總。恭敬者，虔誠也，即一心皈命之意。蓋三業以意業為主，若但澡身淨口，而妄想紛紜，不能一心，尚何清淨之有？故首當攝心歸一，不向外馳，是謂恭敬。必恭敬乃能清淨也。恭敬是主者，恭敬即表意業虔誠，故是三業之主也。

作禮，如合掌頂禮等，此表身業虔誠。

圍繞經行，亦作禮之一式。圍繞時，或稱念聖號經名，或唱梵唄，讚揚功德，此表口業虔誠。亦可作禮圍繞，皆以表身業。

花、香，云散者，古時天竺，每以花朵或香末，雙手捧擲空中，以表敬意。

我國則多插花於瓶，焚香於爐，亦是一樣表敬。散花香時，必申讚頌。如今時上香必唱香讚，禮懺時手捧花香，口唱願此香花雲云云。此表口業虔誠也。身、口、意，三業皆應虔誠，以表恭敬。故恭敬是總。

凡是供養必用花香者，此有深意。花所以表莊嚴，故佛經亦取以為名，如華嚴經。香所以表清潔，如曰戒定真香。又以表熏習，表通達，如曰法界蒙熏。總之，花為果之因，故散之以表種福慧雙修之因，證福慧莊嚴之果也。香為佛之使，故散之以表三業清淨，感應道交也。

經所住處，如是殊勝。則信心不逆依教奉行之人，其福德之殊勝可知。經應供養，則受持讀誦廣為人說者，其為龍天擁護可知。行願品云：「誦此願者，行於世間，無有障礙。如空中月，出於雲翳。諸佛菩薩之所稱讚，一切人天皆應禮敬，一切眾生悉應供養。」誦普賢品如此，誦金剛般若經亦然。當知此二經，一表智，一表悲。日以此二種為恆課，正是福慧雙修，悲智合一，功德無量無邊。前曾以此相勸者為此。

反之，若於此經或毀謗，或輕視，或淺說妄說，其罪業之大亦可知。觀在在處處若有此經云云，則學佛人應在在處處書寫受持讀誦，為人解說也亦可

知。不然，不能在在處處有此經矣。而如今之世，尤應廣為宏揚，令在在處處皆有此經。則在在處處，皆有三寶加被，天龍擁護。即在在處處皆獲安寧矣。今雖未易做到，然有一妙法。其法云何？發起大心，日日為在在處處讀誦，求消災障。豈但在在處處可獲安寧，且在在處處眾生，亦必不知不覺，發起信心。此等感應，真實不虛。何以故？一真法界故。一切眾生同體故。冥熏之力極大故。此經功德殊勝，為十方三寶所護持，一切天龍所恭敬故。且人能如是行之，便是捨己利他；便是已開道眼；便是觀照一真法界；便是行利益一切眾生之離相布施；便是信心不逆，依教奉行；便成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德；便為荷擔如來。我佛世尊便為授記，當得阿耨多羅三藐三菩提也。其效力之大小遲速，全視當人觀行之力如何。今日坐而言者，明日便可起而行。諸善知識，勿忽此言。

（壬）次，約滅罪顯。分二：（癸）初，標輕賤之因；次，明滅罪得福。

（癸）初，標輕賤之因。

一〇五 **復次。須菩提。善男子。善女人。受持讀誦此經。若為人輕賤。是人先世罪業。應墮惡道。**

復次之言，是明復舉之義，雖與前義有別，然是由前義次第生起；或雖非前義生起，而與前義互相發明，必須次第說之者，則用復次二字以表示之。若但為別義，與前并無上說之關繫，不用此二字也。

此中復舉之義，與前義關係之處有三：一，約三要言。二，約生福言。三，約供養恭敬言也。

（一）約三要言者。前云以要言之，其下列舉教義、緣起、荷擔三項，以說明其福勝彼之所以然。然三要中，實以教義為唯一之主要。何以故？因教義殊勝，而後緣起，荷擔，乃成殊勝故。然則教義既殊勝如此，其功德豈止如上所說之生福已哉。並能滅先世重罪，得無上菩提。故復說此科顯之。

（二）約生福言者。上明所生之福，為成就不可量、不可稱、無有邊，不可思議功德，即是荷擔無上菩提。然而荷擔菩提，猶是造端。證得菩提，方為究竟。當知成就荷擔功德，便能勝彼菩薩者，以其將由荷擔而證得故也。是經有不可思議不可稱量無邊功德，正以其能令信解受持者，證得無上菩提故也。且欲證得菩提，必先消其夙障，而是經教義為最能消除

三障者，所以能令證得無上菩提者在此。總之，消除三障，福德方為圓滿。證得菩提，福德方為究竟。惟此經有此功德，故須復說此科以顯之。

（三）約供養恭敬言者。上來「約因詳顯」之末云：隨說是經之處，一切天人阿修羅皆應供養。經也，人也，并說在內。上科但云：有經之處一切天人阿修羅所應供養，雖意中攝有人在而未明顯，故復說此科以反顯之。知得為人輕賤，出於偶然。則知應當恭敬，事屬常然矣。何以知輕賤出於偶然耶？經曰：若為，若者，倘若也，或者有之之意，非出於偶然乎？或問：既為人輕賤，天龍八部必亦輕賤之矣。答：此義不然。當知是人能於此經信心不逆，依教奉行，前云如來悉知悉見，其蒙諸佛護念可知。則護法之天龍八部，亦必如常擁護是人可知。經中但曰為人輕賤，不及其他，其旨深哉。為者，被也；輕者，不重之意；賤者，不尊之意。不被人尊重，正是皆應恭敬反面。云何輕賤？淺言之，如訕謗屈辱等；廣言之，凡遇困難拂逆之事皆是。是人先世罪業應墮惡道，明其被人輕賤之故也。先世既造重罪之業，其結怨於人可知。或雖未與人結怨，其為人所不齒可知。如是因，如是果，此其所以被人輕賤也。

先世有兩義：一指前生。前生者，通指今生以前而言，非但謂前一生也。一指未持說此經以前。三十年為一世，諺亦云前後行為，如同隔世，是也。下科之今世亦然。一即今生，一謂持說此經之後。惡道者，地獄、餓鬼、畜生三惡道也。所作之罪應墮惡道，其重可知。蓋指五逆、十惡、毀謗大乘等言。應墮者，明其後世必墮，蓋罪報已定，所謂定業是也。

此中要義有三：

（一）凡人造業，無論善惡，皆是熟者先牽。謂何果先熟，即先被其牽引受報。故此科所說前生造惡，今生未墮，待諸後生者，因其前生造有善業，其果先熟，或多生善果之餘福未盡，而惡果受報之時猶未到，所以今生尚未墮落者，因此。然而有因必有果。若非別造殊勝之因，速證殊勝之果者，定業之報，其何能免？所謂善惡到頭終有報，只爭來早與來遲是也。應墮惡道句，正明此義。古德云：萬般將不去，惟有業隨身。此言萬事皆空，惟有因果在。由是觀之，人生在世，有何趣味？真如木偶人做戲，被業力在黑幕中牽引播弄。若非擺脫羈絆，則上場下場，頭出頭沒，做盡悲歡離合，供旁觀者指點，自己曾無受用，曾無了期，不知所為何來

也。又觀本科所說，可知凡論因果，必通三世觀之，乃不致誤。蓋人之造業，純善純惡者少，大都善惡複雜，因既不一，果遂不能遽熟。所以必應通觀三世，方能知其究竟耳。

（二）造業，業障也。墮惡道，報障也。而是人先世不知罪業之不可造，惑障也。惑、業、報，亦謂之煩惱、業、苦。名惑為煩惱者，惑於我見，故生煩惱。名報為苦者，約凡夫說也。明凡夫之報，雖大富大貴，乃至生天，到頭免不了一個苦字也。此惑、業、苦，皆名為障者。凡夫不知此三，皆是虛妄相想，自無始來至於今日，執迷不悟，遂被此三，障其見道，障其修道，障其證道，故謂之障也。所以學佛唯一宗旨，在於除障。所有小乘、大乘、最上乘、一切佛法，一言以蔽之曰：除三障而已。此科先明三障，以為下科除障張本。

（三）此科是明業力不可思議也。受持讀誦此經，為一切世間天人阿修羅所應供養者。今以夙業故，反而被人輕賤，業障之力大矣哉。當知業起於心，心何以造業？惑也。惑也者，所謂無明也。無明者，無智慧也。一切小乘大乘法，雖皆能除障，而惟最上乘之金剛般若波羅蜜經，尤為除障之

寶劍。何以故？金剛者，能斷之意，即謂斷惑。般若者，佛智之稱，以佛智照無明，則無有不明。故喻以金剛。波羅蜜者，到彼岸之謂。蓋起惑為造業招苦之根，惑滅則業苦隨之而滅。三障既消，便三德圓成，三身圓顯，是之謂得阿耨多羅三藐三菩提，則達於彼岸矣。故觀此經經名，便可知其是斷惑除障，達於究竟之經，所以經功不可思議。下科正明此義。

（癸）次，明滅罪得福。

一〇六 **以今世人輕賤故。先世罪業則為消滅。當得阿耨多羅三藐三菩提。**

此科正明經功不可思議也。以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅兩句，昔人有釋為轉重業令輕受者，（見圭峯纂要及長水刊定記。）此釋不宜局看。若局看之，便與佛旨多所抵觸。何謂與佛說抵觸耶？試觀上科，於為人輕賤之下，即接曰是人先世罪業，應墮惡道。正明其被人輕賤，是由夙業所致，亦即應墮惡道之見端也。其非別用一法，轉而令之如是也，彰彰明甚。此中消滅之言，不可誤會為善惡二業兩相抵消。佛經常說因果一如之理，所謂如是因，如是果。又曰：假使百千劫，所作業不亡。足見善惡二業，各各並存，不能抵消矣。即如本經，

前云能信此經，已於無量千萬佛所種諸善根。若可抵消者，先世罪業早已抵消矣，何致今世依然應墮惡道。將前後經文合而觀之，其為各有因果，各各並存，不能抵消，顯然易明。而轉令輕受之言，含有抵消之意，故曰多所抵觸。

然則奈何？惟有極力消滅惡種之一法耳。何謂抵消？譬如帳目，以收付兩數，相抵相消，只算其餘存之數。善惡因果不能如是抵消，只算餘存之或善或惡以論報也。何以故？帳目中雖各式銀錢，無所不有，然有公定之標準，可以依之將不一者折合為一，故可抵消。若善惡之業，輕重大小至不一律。既無標準，以為衡量折合之根據，從何抵消乎？故經百千劫，其業不亡也。

何為消滅？譬如田中夙種，有稻有稗。今惟培植稻種，令得成穀。稗子發芽，則連根拔去，是之謂消滅。人亦如是。八識田中，無始來善惡種子皆有。惟當熏其善種，令成善果，則惡種子，無從發生。縱令夙世惡種，已經發展，但能於惡果尚未成熟期間，勇猛精進，使善果先熟，則惡果便不能遽成。若久久增長善根，則枝葉扶疏，使惡果久無成熟之機會，將爛壞而無存矣。此約世間善行及出世間法不了義教而言。若依最上乘了義之教，修殊勝因，剋殊勝果，便可將夙世所有惡種，連根帶葉及其將成未成之果，斬斷剷除。豈止善果先熟，

不令惡果得成已哉。

此中所說消滅，正是此義。經文三句，一氣銜接，展轉釋成。不能將滅罪、當得，看作兩事。則為之為，讀如字。則為消滅者，就此消滅之意。經意蓋謂是人先世所作應墮惡道之罪業，雖猶未墮，然已行將果熟，故已有被人輕賤之見端，若非受持讀誦此經，必墮無疑，危乎殆哉。幸是人夙有深厚之般若種子，能依是經，修殊勝因，離相見性，一超直入。故其殊勝之果，亦將成熟，則本應墮落者，但以今世被人輕賤之故，先世罪業就此消滅。因其正念真如，有當得無上菩提之資格，洞見罪性本空故也。可見經中當得句，正是釋成罪業消滅之所以然者。須知不滅罪業，固不能證果。然經中是說當得，不是現已證得。說當得者，明其因有決定證得無上菩提之可能，則雖甚重之罪業，已有應墮之見端者，便可就此消滅耳。當得之當，當來之意，亦定當之意。現雖未得，當來定得，決定之詞也。應墮亦當來定墮之謂。然因是無上極果，故不待先熟，但有決定成熟之望，惡果便連根除卻矣。以其所修，是無我相無法相亦無非法相功夫。能造之心既空，所造之業自滅，所謂罪從心起將心懺，心若空時罪亦亡是也。此正極顯經功處。由於未能領會得經旨所在，遂致誤會是以人輕賤之

故，罪業被其消滅，故有轉重業令輕受之誤解也。

總之，以今世（重讀。）人輕賤故，先世（重讀。）罪業則為（重讀。）消滅兩句，是明後世決不墮落之意。其中故字正是點醒此意者，豈可誤會成若非受人輕賤罪業便不消滅耶！上科說為人輕賤，是明定業不能倖免。說罪業、說應墮，是明業報二障。而業報由惑來，故說業報，即攝有惑障在內。此科所說，是明除三障。蓋受持此經，能觀三空之理，且有當得極果之可能，是其觀行甚深可知，則惑障可從此而消。根本枯則枝葉便萎，故雖不能倖免之定業，已有應墮之見端者，其業力亦就此消滅。業障消則報障亦隨之以消，應墮者遂不墮矣。迨至三障除淨，則三德圓明，故曰當得菩提，皆所以顯經功不可思議也。當得者，隔若干世不定，全視其三德何時修圓便何時得。然雖時不能定，以三障能除故，終有得之之時，必得無疑，是之謂當得。此二字既蒙世尊親許，即是授記。如後文曰：然燈佛與我授記：「汝於來世，當得作佛。」是也。彼曰作佛，此曰無上正等覺，名不同而意同。無上正等覺，是約果法言。佛者，是約果位言。證此果法而登果位，稱之曰佛。如來者，是約果德言。證此果法而性德圓彰，名曰如來也。可知曰佛，曰如來，便攝有無上正等覺之義，而曰阿耨多羅

三藐三菩提，亦即攝有佛及如來義。以非佛如來不能稱無上正等覺故。故三名皆是究竟覺果之稱。但或以顯究竟法，或以顯究竟位，或以顯究竟德，故立三名耳。

世尊說法，善巧圓妙，一語之中包羅萬象。其出辭吐句，譬如風水相遭，毫不經意，而勾連映帶，乃成極錯綜極燦爛之妙文焉。即如此科，如但曰受持讀誦此經，先世罪業應墮惡道者則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提，以顯經功，於意已足。乃帶出為人輕賤，以今世人輕賤故云云。其中所含之義，遂說之不盡。茲再略舉其五：

（一）令知因果可畏，惡業之不可造。幸仗金剛般若之力，得免墮落，而猶難全免也。

（二）令聞上來恭敬之說者，不可著相。著相則遇不如意事，必致退心。

（三）令遇拂逆之事者，亦不應著相。應作滅罪觀也。

（四）一切眾生夙業何限。令知雖極重夙業，果報將熟，已有見端者，此經之力亦能消滅之也。

（五）令知因果轉變，極其繁複。應觀其究竟，不可僅看目前，淺見懷疑也。

上生福科中明示三要，以鼓勵學人；此滅罪科中，亦暗示三要，以誥誡學人。一要者，今世受人輕賤，是先世重罪所致。凡遇此事者，應生畏懼心，應生順受心。二要者，受輕賤者，若受持讀誦此經，夙業可消。應於金剛般若生皈命心，應對輕賤我者，生善知識心。三要者，人輕賤即應墮之見端。一切學人，應生勤求懺悔之心。而云當得菩提，猶未得也，應生勇猛精進之心。

五略三要，皆此科要旨。佛名經曰：行善之者，觸事轗軻，況當茲亂世乎！以此要旨時用提撕，庶不致為境緣所擾耳。

頌言勤求懺悔。當知受持讀誦此經，正是懺悔妙門。何以言之？法華云：「若欲懺悔者，端坐念實相，（念即是觀。）重罪若霜露，慧日能消除。」此經之體，即實相也。經云：信心清淨，則生實相。心清淨即是離相離念。離相離念，正是觀實相。亦正是除惑、消業、轉報之無上妙法。此即懺儀中之理懺門也。

經中又令行離相之布施六度，以利益眾生。行願品云：「菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛；若於眾生尊重承事，則為尊重承事如來；若令眾生生歡喜者，則令一切如來歡喜。」故行六度，即懺儀中之事懺門。蓋古德之造懺

儀，於理懺外，復令供養禮敬別修事懺者，正為熏起廣行六度之心。豈第叩幾個頭，便算了事哉。

觀本科所說，因受持此經，而得消滅夙業，其為懺悔妙門也明甚。蓋受持者，解行並進之謂。解，即是觀，即攝理懺；行，即攝事懺也。且由此可知受持亦即觀行之別名。尋常視受持為讀誦，大誤。果爾，既曰受持，何又曰讀誦乎？當知讀誦原為熏起受持。若但讀誦而不受持，只能種遠因，不能收大效；只能增福，不能開慧；只能消輕業，不能滅重罪；更不能得無上菩提矣，當如是知。

總而言之，是經有不可思議不可稱量無邊功德，說至此科，方為顯盡。而信心不逆其福勝彼之所以然，亦至此科，方為說徹。本科標名不曰滅罪授記，而曰滅罪得福者，正為點明勝彼之福，至此方得之意也。

此極顯經功一大科，千言萬語，其唯一宗旨，可以數言統括而說明之曰：學佛者若不從此經入，縱令苦行無數劫，只能成菩薩，不能成佛，是也。此正發揮前生信科中結語所云：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出之義趣，以勸一切眾生生信焉耳。由此可見本經章句極其嚴整，義理極其融貫。

前於說生信科時，曾云：生信一科，已將全經義趣括盡，向後不過將生信中所說道理，逐層逐層，加以廣大之推闡，深密之發揮耳。觀於此一大科所明之義，當可了然。

（壬）三，約供佛顯。分二：（癸）初，明供佛；次，顯持經。

（癸）初，明供佛。

一〇七 **須菩提。我念過去無量阿僧祇劫。於然燈佛前。得值八百四千萬億那由他諸佛。悉皆供養承事。無空過者。**

阿僧祇，此云無央數，即無數之意。劫字，已是指極長之時間而言。今曰阿僧祇劫，則是經過無數的極長之時也。不但此也，又曰無量。無量者，華嚴云：「阿僧祇阿僧祇，為一阿僧祇轉。阿僧祇轉阿僧祇轉，為一無量。」是將僧祇之數，積至僧祇倍，名為僧祇轉。又將此僧祇轉之數，積至僧祇轉倍，始為無量。復以無量之數，計算阿僧祇劫。簡言之，可云無量之無數的長劫，所謂微塵點劫是也。言其所經劫數之多，如點點微塵，非算數所能計，非譬喻所能言，惟佛能知耳。此等劫數，俱在然燈佛前也。

準之教義常談，由信位修至初住，須經一萬劫，或謂須經三阿僧祇劫。而由初住修至佛位，亦須三阿僧祇劫。又有一說，由信位修至佛位，統為三阿僧祇劫者。其說種種不一，今以此科所說劫數，參互考之。我世尊是在第二僧祇劫之末，遇然燈佛，證無生忍，遂由七地而登八地，即入第三僧祇劫。據此，則於遇然燈佛時，逆推至初住時。按之教義，只有一個第一阿僧祇劫也。即連第二僧祇并計，（遇然燈時是在第二僧祇之末，故可并計。）亦只兩個僧祇劫。於無量僧祇中，除去兩個僧祇，其所餘者，仍無量也。然則由信位修至初住，乃是無量阿僧祇劫，豈止三阿僧祇劫，更豈止一萬劫哉。若依由信位至佛位統為三阿僧祇劫之說計之，則於此經所說劫數，不符尤甚。每見有人，因之發生無數疑問，今故不得不引而說其不同之理。

當知經中有如是種種不同之說者，實有深義。其義云何？所謂對機方便。如法華云：我說然燈佛，皆以方便云云是也。世俗每將方便二字，看成是隨便。如言論、行為，不合於定軌者，則曰方便，此非佛經所說方便義也。佛經中凡是於理無礙，於事恰合，本來不可拘執者，則用方便二字表示之。故凡方便之言，方便之事，皆是對機而然。劫數多少，不一其說，亦是此意。蓋由信位而

初住，而成佛，經歷時間，或延或促，全視其人根器之利鈍，功行之勤惰，而致不同，豈可拘執。因是之故，遂有種種不同之說也。若明此理，則凡佛經中類此之言，皆可以此理通之。不可泥，不必疑也。

然燈亦名錠光，過去古佛也。值者遇也。那由他，此云一萬萬。將一萬萬，加八百四千萬億倍，亦是極言其所遇之佛，非算數所能計，非譬喻所能言，惟佛能知耳。劫數既有如彼之長，當然遇佛有如是之多。

供養者，簡言之，即飲食、衣服、臥具、湯藥，四事供養。廣言之，如華嚴所說之事供養，法供養。（事供養，就上言之四事，更加推廣。法供養，謂依法修行。）承事者，左右事奉。悉皆，正指無空過言。無空過者，謂無有一佛不如是供養承事也。以上備言歷時之久，供佛之勤者，為顯不及受持此經之張本也。

（癸）次，顯持經。

一〇八 **若復有人，於後末世，能受持讀誦此經。所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。**

後者，後五百歲，正當末法。又通指後五百歲之後，以及其末而言，故曰

後末世。於我之於，比較之意。謂彼之持經功德比我供佛功德，我則不堪與之相比。蓋供佛功德百分不及彼之一分。千分、萬分、億分、乃至算數不能算之分、譬喻不能譬之分，皆不及其一分也。言百分，又歷言千萬億分，算數譬喻分者，以持經者根器之利鈍，功行之深淺，有種種不同，故比較不及之程度，遂有如是之高下不同也。

此第五次較顯經功，是說在罪業消滅，當得菩提之後。意若曰：受持讀誦此經，便得除障，便得授記，豈我昔日未授記前經歷無數之劫，值遇無數之佛，但知供養承事之所能及哉？蓋供養承事，只是恭敬服勞，而荷擔如來，則為紹隆佛種。悲智行願之大小，相差懸遠，故曰乃至算數譬喻所不能及也。

此中說比較處，不能以歷時長短，授記遲速，為言。因持經者，已於無量千萬佛所種諸善根。其歷時之長，遇佛之多，正復相似也。亦不能泛以聞法為言。以彼此值遇多佛，承事供養，種諸善根，豈有不聞法之理？故供養承事所以不及者，的指受持此經。以經中義趣，是開佛知見，示佛知見。果能受持，便是悟佛知見，入佛知見。所以無數七寶施，身命施，多劫供佛，不能及者，理在於此。何以故？一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出故。

故供養二字，應兼以法供養為釋，方顯此經為一切法所不能比。不能專以四事供養說之。以自身之事較顯，并點明然燈佛前者，正明此經為佛佛相授之傳心法要，而為自身多劫勤苦修證所得，語語皆親嘗甘苦之言，以勸大眾信入此門，同得授記，共證菩提耳。

前四次皆言其福勝彼，是以劣顯勝。故言福德，不言功德。以顯勝者既具般若正智，則所修福德，皆成無邊功德，所以勝彼。此次言供佛功德，不及持經，是以勝明劣。故言功德，不言福德。以明劣者因缺般若正智，雖不無功德，亦祇成有漏福德，所以不及。

經中雖但說受持讀誦，賅有廣為人說在。

獨以後末世為言者，其意有四：

（一）後末世眾生，鬭爭堅固，業重福輕，障深慧淺，然而尚有受持讀誦之者，則非後末世時，大有其人可知。故說一後末世，便攝盡餘時。此說法之善巧也。

（二）以如是之時，而有如是之人，故特舉後末世言之，以示不可輕視眾生。

此攝受之平等也。

（三）此經最能消除業障，故獨言後末世，以示此時眾生不可不奉持此經。此救度之慈悲也。

（四）此經為三寶命脈所關，故舉後末世為言者，為勸現前當來一切眾生，應力為宏傳，盡未來際，不令斷絕。此咐囑之深長也。

（壬）四，結成經功。分二：（癸）初，明難具說；次，明不思議。

（癸）初，明難具說。

一〇九 **須菩提。若善男子．善女人．於後末世．有受持讀誦此經．所得功德。我若具說者。或有人聞．心則狂亂。狐疑不信。**

此結成經功一科，為前半部之總結，不但總結開解一科已也。且不但結成前半部，并以生起後半部。其中初難具說一小科，是結成前五次較顯功德。次不思議一小科，是結成前半部之真實義趣，即以生起後半部。兩小科中，皆含有垂誡學人，顯示經旨，兩種深意。章句極整嚴，諦理極圓足。茲逐層說之：

何以知其為垂誡學人耶？試觀上云，是人成就最上第一希有之法，乃至生

福、滅罪、荷擔如來、當得菩提，是所得功德，亦已說盡。何故此中乃言未具說乎？又上來言，是經有不可思議等功德，又是人之成就荷擔如來，當得菩提，即是果報不可思議也。是兩種不可思議，早已明說令眾知之矣，何故此中復云當知？其意不同前可知。蓋此結成經功之文，并非說以勸信，乃是垂誡之意。狂亂、狐疑、當知，皆垂誡學人語也。

何謂狂亂？狂者，狂妄。指妄談般若者言也。談何故妄？未解真實義耳。真義不明，自必法說非法，非法說法，惑亂眾心，不但自心惑亂已也，故曰心則狂亂。何謂狐疑？將信將不信之意也。此指怕談般若者言，亦由未解真實義，以致驚怖疑畏，不能生起決定信心，故曰狐疑不信。世尊懸鑒後末世眾生有此二病，故下科叮嚀誥誡之曰：當知云云也。

我若具說者，意謂難以具說，此含兩義：

（一）是說明分五次校顯，而不一次具說之故。意謂我若不由淺而深，分次顯之，而於一次具說經功者。既不易說明，必致聞者或狂或疑，反增過咎。因利根人往往見事太易，聞具說之功德，便狂妄自負，未證謂證，未得謂得，惑亂眾心；其鈍根者，又往往著相畏難，既聞一切無住，又聞具

說功德，不敢以為是，又不敢以為非，狐疑莫決，不生信心。世尊之為此言，是誡聞顯經功者，應於由淺而深之所以然處徹底領會，則不致顢頇真如而心生狂妄；亦不致莫明經旨而心起狐疑。

（二）是說明既已五次說明，更不具說之故。意謂我前來廣說受持此經者，所得功德，意在示勸而已，以後不再多說。恐聞者不明其意，或者著相而求，是狂亂其心也。或者求不遽得，反狐疑不信也。世尊之為此言，是誡行人當知此事本非言說所及，惟證方知。必須一切不著，真修實行，久久方能相應，不可狂也。功到便能自知，不必疑也。

以是之故，後半部較顯經功，只略略表意，不似前之注重矣。因前半部正令生信開解。若不極力顯之，云何能信？云何能解？後半部正令向離名絕相上修證。即菩提心、菩提法、菩提果尚不應著，何況功德。若再廣說，便與修證有礙。然亦不絕對不說者，又以示但不應著耳，並非斷滅也。或有者，深望其不多有也。

（癸）次，明不思議。

二〇

須菩提。當知是經義不可思議。果報亦不可思議。

當知兩句，正是規誡狂疑者之詞也。何故狂？何故疑？由其不知是經義趣及持說此經所得之果報，皆不可思議故耳，故誡之曰當知。果報，即暗指所得功德。所得功德非他，即上文所謂，荷擔如來及當得菩提是也。

何謂經義不可思議？當知是經義趣，專明離一切諸相，離相方能證性。所謂離名絕相，惟證方知，故曰經義不可思議；何謂果報不可思議？當知受持此經，原為證性。欲證無相無不相、相不相俱無之性，必須離一切諸相。分分離，便分分證。果報非他，即是自證究竟，性德圓彰，故曰果報亦不可思議。總以明經義果報，皆不可以心思，不可以擬議，皆應離名字、言說、心緣諸相，微密契入。若能知此，則妄執未遣，何可貢高？狂亂之心可歇矣。虛相遣盡，淨德自顯，狐疑之心可釋矣。

前於滅罪科中曾云：極顯經功，正是發揮前生信科中所說，一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出之義趣以勸信。此結成科為極顯經功之總結者，又正是發揮皆從此經出之下文，所謂佛法者即非佛法之義趣以開解也。世尊之意若曰：前所謂法即非法者何耶？當知是經義不可思議故也。前所謂佛

即非佛者何耶？當知果報亦不可思議故也。蓋即非者，簡言之，即離相之謂。

詳言之，性體空寂，一絲一忽之相不能著，著則即非空寂之性體矣，故曰即非也。我前來分五次以顯經功不欲具說者，為令聞者深心領解，功德以離相之淺深而異。不致口談空，心著有而狂妄自亂；亦不致一聞離相，便怕偏空而狐疑不信。總之，是經義趣，是專遣情執，以證空寂之性。

所謂果報，即是證得不可緣念之性。直須言語道斷，心行處滅，方許少分相應。心行處滅，不可思也。言語道斷，不可議也。此之謂是經義不可思議，果報亦不可思議。此之謂佛法即非佛法。若不知向這言語道斷，心行處滅，不可思議中觀照契入，便與經義乖違，那得果報可證，有狂與疑而已矣。受持讀誦此經者當如是知也。

知即是解。以此為開解一大科之總結束。正是顯示所謂開解者，當如是深解也。亦正是顯示此開解一大科中義趣，皆是逐漸啓導學人，令得如是深解者。真畫龍點睛語也。總以明修行以開解為本。依解起行，乃剋勝果。不然，非狂則疑。其開示也切矣，其垂誡也深矣。而末世眾生讀誦此經，犯此二病者，正復不少，由其於五次較顯經功之所以然，多忽略視之，故并此結成科中所說之

道理，亦未能深切明了耳。顢頇儱侗，豈不深負佛恩也乎。

極顯經功一科，既是發揮一切諸佛乃至即非佛法云云之義趣，則此處結成一科，不但將開解科中義趣結足，并將生信科中義趣，亦一併結足矣。蓋非如此以後義顯前義，前半部義趣不能發揮透徹，（一切諸佛云云，是生信一大科之總結。極顯經功一科，是開解一大科之總結。今以後之總結，顯前之總結，則前半部之義趣倍加彰顯，而綱領在握矣。）亦無以生起後半部來。後半之文，正是專明言語斷、心行滅、不可思議之修證功夫者也。故前後經文，得此當知兩句為之勾鎖，章法、義理便聯成一貫，豈可局謂前淺後深。此兩句是統指全經而言，且與後半緊相銜接，豈可局判前後為兩周說，若各不相涉者耶！至視後半所說語多重複，則於經旨太無領會，不足論矣！

不可思議一語，具有三意：

（一）即上來所云言語斷，心行滅。經義所明者，明此。果報所得者，得此。此本義也。

（二）回映是經有不可思議等功德句，並加釋明，藉以收束極顯經功一科也。前但云經有如是功德。今明之曰：言經有者，因其教義如是也。（前判為

教義勝者，根據此處之言也。）何以知教義有如是功德？以依教奉行者，能得如是果報故也。不可思議，是法身，是體。（見前釋。）得體乃能起用。證得法身，報化自顯。故但言不可思議已足。不必說不可稱量云云矣。況兼以明言語斷、心行滅之本義，更不能雜以他語。

（三）以顯是經功德及持經者功德，無上無等，非凡情所能窺，非言語所能道也。故雖但說不可思議，便暗攝有不可稱量無邊之義在內，善巧極矣。

金剛般若波羅蜜經講義卷三終

金剛般若波羅蜜經講義卷四

震旦清信士勝觀江妙煦遺箸

詳談本分兩總科。初約境明無住以彰般若正智，即上來已講之前半部經；次約心明無住以顯般若理體，即向下將講之後半部經也。後半與前半不同處，茲於未講經文時，先當說明其所以然，入文方易領會。且從多方面說明之，以期徹底了然。

（一）前是為將發大心修行者說。教以如何發心、如何度眾、如何伏惑、如何斷惑。後是為已發大心修行者說。蓋發心而曰我能發、能度、能伏惑斷惑，即此仍是分別，仍為著我，仍須遣除，後半專明此義。須知有所取著，便被其拘繫，不得解脫。凡夫因有人我（即執色身為我。）之執，故為生死所繫，不得出離輪迴；二乘因有法我（雖不執有色身，而執有五蘊法，仍是我見未忘，故名法我。）之執，遂為涅槃所拘，以致沈空滯寂；菩薩大悲大智，不為一切拘繫，故無罣無礙而得自在，此之謂不住道。所以少有執情，便應洗滌淨盡而一無所住也。

（二）人我執、法我執，簡言之，則曰我執法執。尋常說，本經前破我執，後破法執，未免疏略。前半啓口便云：菩薩於法應無所住，以及無我相，無法相，亦無非法相；不應取法，不應取非法；法尚應捨，何況非法，等等，說之再再，何得云但破人我執乎？

當知我、法二執，皆有粗有細。粗者名曰分別我法二執，蓋對境遇緣，因分別而起者也；細者名曰俱生我法二執，此則不待分別，起念即有，與念俱生者也。

此經前半是遣粗執。如曰：不應住六塵布施，不應住六塵生心，應無住生心，應生無住心，應離一切相云云。皆是遣其於境緣上，生分別心，遂致住著之病。所謂我法二執之由分別而起者是也，故粗也。云何遣耶？離相是已。

後半是遣細執，即是於起心動念時便不應住著。若存有所念，便是我執法執之情想未化，便為取相著境之病根。是為遣其我法二執之與心念同時俱生者，故細也。云何遣耶？離念是已。

（三）前令離相，是遣其所執也；後令離念，是遣其能執也。前不云乎？所執

之幻相，起於能執之妄見。故乍觀之，本經義趣，前淺後深。然而不能如是局視者，因遣所執時，暗中亦已兼遣能執矣。何以故？若不離念，無從離相故。故前半雖未顯言離念，實已點醒不少。如能作是念否；我不作是念；應生清淨心；應生無住心；若心有住，則為非住；皆令離念也。即如應離一切相發菩提心之言，利根人便可領會得所發之心亦不應住。何以故？明言有住則非故。前云信心不逆者荷擔如來，當得菩提，是人必已領會得離念。不然，未足云荷擔當得也。所以昔人有判後半是為鈍根人說者，意在於此。謂利根人即無須乎重說。因世間利根人少，故不得不說後半部，令鈍根者得以深入，此昔人之意也。不可因此言，誤會為後淺於前。

雖然，離念功夫，甚深甚細。若不層層剖入，不但一般人未易進步，即利根已知離念者，若不細細磋磨，功行何能徹底。如剝芭蕉然，非剝而又剝，豈能洞徹本空，歸無所得乎？當知後半部自明五眼以後，愈說愈細。至於證分，正是令於一毫端上契入之最直捷了當功夫，所謂直指向上者。不明乎此，圓則圓矣，頓猶未也。若局謂後半專為鈍根人說，於

經旨亦未盡合也。此理不可不知。

（四）前半說，離一切相，方為發菩提心，方為利益一切眾生之菩薩，是空其住著我法之病。後則云：無有法發菩提，無有法名菩薩，以及一切法皆是佛法等語，是空其住著我法二空之病也。故前是二邊不著；後是二邊不著亦不著。前是發心應離相；後則并發心之相亦離。當知但使存有能離之念，仍是我法宛然，便已分別取相。故又云非不以具足相得菩提，我見即非我見，法相即非法相。皆所以遣蕩微細執情。遣之又遣，至於能所皆離，并離亦離，方證本來。

所謂證者，非他。但盡凡情，本體自現，非別有能證所證也。豈但凡情不可有，即聖解亦應無。存一能修所修，能證所證，便是聖解，即是所知障，正障覺體。故彌勒菩薩金剛經頌曰：於內心修行，存我為菩薩，此則障於心，違於不住道也。圓覺經云：「一切菩薩及末世眾生，應當遠離一切幻化虛妄境界。」本經前半不外此義。圓覺經又云：「由堅執持遠離心故，心如幻者，亦復遠離；遠離為幻，亦復遠離；離遠離幻，亦復遠離；得無所離，即除諸幻。」本經後半部，不外此義。

（五）前半部是明一切皆非，（如曰：非法非非法，有住則為非住。）以顯般若正智之獨真。蓋此智本一塵不染，而一切相莫非虛幻。故應一切不住，而後正智圓彰也；後半部是明一切皆是，（如曰：諸法如義，一切法皆是佛法，是法平等無有高下。）以明般若理體之一如。蓋此體為萬法之宗，故一切法莫非實相，故應菩提亦不住，而後理體圓融也。

由是觀之，一部金剛經所詮者，真如二字而已。最後結之曰：不取於相，如如不動。全經義趣，盡在裏許矣。又復前明一切皆非，令觀不變之體也，所謂正智者，乃如如之智，即體之智也；後明一切皆是，令觀隨緣之用也，所謂理體者，理者條理，屬性用言，用不離體，故曰理體。此與宋人之言理氣，截然不同。彼以渾然一本者為理，以流行萬殊者為氣。後儒辨其言理之非是者，詳矣。又復前既一切皆非，故雖則非與是名並舉，而意注則非，所謂雖隨緣而不變也；後既一切皆是，故雖細遣法執，而曰於法不說斷滅相，所謂雖不變而隨緣也。綜上五說，以觀全經。全經旨趣，了了於心目中矣，不止入文時，易於領會已也。

（己）次，約心明無住以顯般若理體。分二：（庚）初，深觀無住以進修；次，究極無住以成

證。（庚）初，又三：（辛）初，發心無法；次，舉果明因；三，顯勝結勸。（辛）初，又四：（壬）初，重請；次，示教；三，徵釋；四，結成。

（壬）初，重請。

爾時須菩提白佛言。世尊。善男子。善女人。發阿耨多羅三藐三菩提心。云何應住。云何降伏其心。

此科看似另起，實則緊躡前文而來。爾時，正指佛說經義果報，皆不可思議甫竟之時也。長老意謂，既應離名絕相，而善男子、善女人，明明各有發心之相，且明明有阿耨多羅三藐三菩提之名，蓋各各自知我應發心，各各自知阿耨菩提是無上法，豈非我法之名相宛在乎？前云應離一切相發菩提心，今思發心時便住相了，云何此心獨應住耶？若不應住而應降伏者，豈非不發心乎？然則云何降伏其心耶？此意是說我法二執已與發菩提心時，同時俱生矣。降則非發心，住則執我法。此正向一毫端上錐札入去，指示行人應向起心動念時用功。長老大慈，故代一切眾生，重請開示根本方便耳。

前曰應云何住？是問菩提心應云何安住，俾無馳散。今曰云何應住？是問菩提心云何獨應住著。蓋若不住於此法，何謂發此心？住既不可，降又不得，

將奈之何？此因聞說於法應無所住，乃至有住則非，因思菩提亦法也，云何應住耶？且前云應離一切相發菩提心，一切相賅攝甚廣，發菩提心之相，當亦在內。何既云應離一切相又云發菩提心耶？若亦應離者，又何以謂之發菩提心耶？鈍根人聞法，往往執著名言，粘滯不化。長老此問，又是曲為現前當來，一切粘滯不化者，請求開示耳。

（壬）次，示教。

佛告須菩提。善男子．善女人．發阿耨多羅三藐三菩提者。當生如是心．我應滅度一切眾生．滅度一切眾生已．而無有一眾生實滅度者。

此正開示教導起心動念時離相之方便也。觀上科問辭，若無辨法，觀此科答語，極其輕鬆圓妙。菩提下，唐人寫經無心字，應從之。試思開口說一句發阿耨多羅三藐三菩提者，即接云當生如是心，正是掃除此是發菩提心之相。故原本不用心字，以示泯相之意。即以文字論，不要心字，亦說得通。蓋發阿耨多羅三藐三菩提，即是發無上正等覺，不贅心字，有何不可？

如是二字，指下三句。我應應字，正與生字相呼應。蓋現其本有曰生，顯

其本無曰發。一切眾生，本來同體，滅度一切眾生，不過完其性分之所固有，乃應盡之天職，有何奇特？若以為我當發此心，便有矜張之意，便著相矣。故不曰當發而曰當生者，以此。蓋說一應字，是遣其著於菩提，破法執也；說一當生，是遣其著於發心，破我執也。

應字統貫下三句。三句之意，次第深進。初句言度生本應盡之責，言下含有何可自矜此是菩提耶？次句言應度眾生至於罄盡。已者，罄盡之意。言下含有眾生無盡，此責又何嘗能盡，則何可自謂我能度耶？三句更進一步，謂應知雖度得罄盡，而并無（無字略斷。）實有一眾生滅度者。何以故？眾生之性，本即涅槃故；且雖涅槃而亦不住故。彼若有住，便非滅度故。然則豈有一眾生實滅度者？則又何可自謂有所度耶！

發無上正等覺者，須先覺了度眾生是應盡之責，且此責終未能盡；即盡，亦等於未盡。當生如是之心，無能度、無所度、無分別、無所謂菩提、無所謂度、并無所謂發心。庶與清淨覺心相應耳。

前答曰實無眾生得滅度者，重在一得字。謂雖得滅度，而實無所得也。此中重在滅度字，尚無所謂滅度，那有得不得之可說？其意更深於前可知。又前

答雖亦是能度、所度、所度，其遣能度、所度，雖亦是遣其著於菩提心，但語氣渾涵。今則深切著明而說曰：當生如是如是心，則此是菩提，此是發菩提心，此是眾生滅度的影子，也不許一絲存在。故語雖與前答相仿，意則如萬丈深潭，一清到底。

更有當知者，聞得此中所說，便應依此起修。前云：生信一科，已將全經旨趣攝盡；向後是加以廣大之闡明，深密之發揮。吾輩學人，應從深密處著手，方能達於究竟。所以聞前半部經者，更不可不聞後半部經也。本經天然分為信解修證四部分者，非謂信解中無修功，乃指示前來所有修功，皆應依此中所說者而修之耳。此我前於說信心清淨時，所以極力發揮信解行證雖有次第，而不可局其次第。雖分四項，而不可局為四也。諸善知識，應體會此意也。

（壬）三，徵釋。

何以故。若菩薩有我相人相眾生相壽者相。則非菩薩。[一三]

何以故下，流通本有須菩提三字，古本無之，可省也。何以故？是自徵問何故當生如是心。其下云云，是反言以釋其義。意謂，若不生如是心者，便有

對待分別。既未脫我人等分別執著之相，依然凡夫，豈是菩薩？下文所以者何，又轉釋則非菩薩之所以然。前云若取法相，即著我人眾生壽者。若自以為發菩提心，便取著菩提法，則四相宛然矣，故曰則非菩薩。故當生如是心也。

我人眾壽四相，雖同於前，而意甚細。蓋已一切不著，但著於上求下化極微細的分別耳，不可濫同普通一般之四相。世尊言此，是開示行人若微細分別未淨，我相病根仍在，雖曰菩薩，名不副實矣。儆策之意深哉。

（壬）四，結成。

一一四 所以者何。須菩提。實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者。

古本菩提下亦無心字。此句正引起下文無法得菩提，心字尤不應有。所以者何？承上起下，結成上兩科義。實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者，有兩義，可作兩種讀法：

（一）法字斷句。意謂發正覺者，實無有法。蓋無上正等覺即是究竟清淨義。清淨覺中不染一塵。若存毫末許，此是菩提，便是法塵，便非淨覺。則所發者名為菩提，實則分別心耳。故必實無有法，乃名發無上正等覺者。

（二）無字斷句。意謂，有法發無上正等覺，實無如此事理。蓋眾生以無始不覺故，因愛生取，遂致流轉。故無論何法皆不應取，取之便是不覺。何名發覺乎？故實無，可以有法為發無上正等覺者。

兩義既明，則上文當生如是心及若有四相則非菩薩之所以然，可以了然矣。

上來所明，不外發菩提者，當發而不自以為發，如是無發而發，乃為真發。而住降在其中矣。蓋云何住降，全觀發心如何，不必他求，故不別答。須知當生如是心，便是無住而住之意。應滅度一切眾生三句，是降伏其心之意也。

初問只答降住，重問只答發心，固以示淺深次第。（若不發心何必問降住，故發心是本，降住為末。故曰淺深次第。）然而前答降住而發心攝在其中，今答發心而降住攝在其中。且知得云何降，便知得云何住。又以示三事只一事，而前從降伏上說，原為不降之降；今就發心上說，又是無發而發。此皆破我遣執之微妙方法，應於此等處悉心領會，方為善用功者。

（辛）次，舉果明因。分二：（壬）初，詳明；次，結示。（壬）初，又二：（癸）初，明果；次，明因。（癸）初，又二：（子）初，明無得而得；次，明法法皆如。（子）初，又三：（丑）初，舉問；次，答釋；三，印成。

（丑）初，舉問。

須[一一五]**菩提。於意云何。如來於然燈佛所。有法得阿耨多羅三藐三菩提不。**

此引往事為證也。其時證無生法忍，位登八地，事蹟因緣，前已詳說之矣。上望極果，八地仍為因人；而下望發心者，則為果位。此事介乎因果之間。因因果果一如之理，易於明了，故舉以為證。世尊防聞上說者，疑謂發心若無法，云何得果？故舉果以證明之。若知得果者乃是無得而得，則發心者必應無發而發也，明矣。標科曰舉果明因，含有因果兩重。蓋舉佛地之果法，明八地之因心，即藉八地果人之心，明發覺初心者之行也。

此事前後兩引之，而命意不同。不同之意有三：

（一）前問於法有所得否？答曰：於法實無所得。其意重在得字。明其雖得而不住得相。與上文四果得無得相之意一貫，以引起下文，發心者應生清淨心，不應住色聲六塵等相來也。此中則重在法字，蓋以無法得菩提，證明上文無法發菩提之義也。

（二）前問中法字，是指無生法忍。此中法字，即指阿耨多羅三藐三菩提。其時方登八地，未得究竟果法。當知無生法忍，名為菩提分法。所謂分證

菩提，非究竟證得無上正等覺也。故此處問意，實趨重在下文之反正釋成。意明彼時因證無生法忍，一法不生，故蒙授記。則彼時心不住法可知。（校知，舊版作如，誤。原稿作知。）因彼時心不住法，故今日圓滿證得究竟果法而成如來。使人了然於如是因，如是果，絲毫不爽。則發心不應住菩提法，毫無疑蘊矣。

若誤會此句之意，為彼時已得無上正等覺，而不住法相，則差之遠矣。觀下文云若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提，足證此句得字非指彼時，彼時未成如來故。總而言之。得者，當得也，非已得也。

（三）前問於法有所得否，亦是舉果明因。然法字既指無生法忍，故彼中只有舉八地果明發心因一義。此中之法，是指無上菩提，故應以兩重因果釋之，於義方圓。

有法得阿耨多羅三藐三菩提否？作一句讀。有法者，心有其法也，即住法之意。問意若曰：如來昔於然燈佛處，心中存有無上正等覺果法，以求證得之否。猶言心中存有當得無上菩提之念否也。經中不如是說之，而曰有法得云云者，與上文有法發之語相配，俾遣微細法執之意，一目了然耳。

說一如來，即含有不應住法意在矣。如來是性德之稱。覺性圓明，豈有法塵？作佛時如此，則昔在八地時，既蒙作佛之授記，其心無法法塵也可知。證得菩提分法時如此，則初發菩提者便應如是而學，亦由此而可知。因因果果，先後一如。故曰此處之舉果明因含義兩重。

（丑）次，答釋。

不也。世尊。如我解佛所說義。佛於然燈佛所。無有法得阿耨多羅三藐三菩提。

不也，活句，謂非無法非有法也。彼時正蒙授記當來作佛。作佛云者，許其將來得證果法之稱也，故非無法；然彼時實以證無生忍，一法不生，而蒙授記，故非有法也。

解所說義，正指上文所說無法發菩提之義。謂由無法發菩提之義領會之，知必無法乃得菩提。何以故？因果一如故。長老既未作佛，亦非八地菩薩，云何知其境界？但於佛所說義中，領會得之，此正指示解慧之要也。

不曰如來而曰佛者，有深意焉。蓋上曰解義，是以初發心修因時之義，解

得證八地果者之心。今舉佛言，則是由今日已得作佛之果，證明昔時當得作佛之因。何以故？佛者證得果法成究竟覺之稱也。舉一佛字，明其約證果言，非畢竟無法也。

然由所解無法乃得之義推之，則以今日之果，望昔日之因，其於然燈佛時，必無絲毫有法得阿耨菩提之心念可知矣。無字略斷，有法得阿耨多羅三藐三菩提，原是問辭。今加一無字，明其約修因言，非畢竟有法也。

總以顯明心無法以求得，而後可得。若住法求得，便不能得。則不應住法發心，其義昭然。

（丑）三，印成。分二：（寅）初，如來印許；次，反正釋成。

（寅）初，如來印許。

佛言。如是如是。須菩提。實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。（二一七）

兩言如是者，許其非無法非有法之說不謬也。實無略斷，有法得阿耨菩提，連讀之。有法得阿耨多羅三藐三菩提，原是問辭。今於其中加如來二字者，如來是性德之稱，覺性圓明，名為得阿耨多羅三藐三菩提。若有法塵，便非圓明，

何名得無上菩提？故如來得阿耨多羅三藐三菩提，猶言得成如來。有法如來得云云，猶言有法得成如來。實無者，謂彼時在然燈佛所，實無絲毫有法得成如來之心也。經文不曰得成如來，而必曰如來得阿耨菩提者，因正在破法執，故帶無上菩提法為言。以明實因心中無此果法，而後得成如來耳。此正印定長老所解不謬。長老以果明因，故舉佛言。世尊則約性德以明覺性圓明，那容有法，故舉如來為言。意在使知雖得而實無所得，方為性德圓彰之如來。以為下文說如來者，諸法如義作前提也。

（寅）次，反正釋成。分二：（卯）初，反釋；次，正釋。

（卯）初，反釋。

須菩提。若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。然燈佛則不與我授記。汝於來世。當得作佛。號釋迦牟尼。

此反正釋成中兩科，正舉問時目光所注之處也。上來皆是就今日佛地之果位，明昔時八地之因心；此中則就昔得授記之果行，明今初發覺之因心也。故上來所說，皆是為此處作引案者。蓋以成佛成如來，由於昔日之授記。而昔日授記，實由於證法無生。一切發覺初心之菩薩，若知得有法則不授記，無法乃

與授記，則受持讀誦此經，必應如教，於一切法無住而住。方為信心不逆，荷擔如來。方能生福滅罪，當得菩提。其義豈不昭然若揭哉。

三菩提下，古本無者字。觀不與授記之說，可知此若有法如來得云云，是指尚未授記之時而言。意謂彼時未蒙授記之先，若心住於無上菩提之法，希望成如來，得無上菩提，便不能證無生法忍，則并授記亦不可得矣，豈能成如來耶？汝於來世三句，是然燈佛授記之言。今恐不明何謂授記，故引以明之。而不用作是言句，顯其非然燈佛如是云云也。

（卯）次，正釋。

一九 **以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提。是故然燈佛與我授記。作是言。汝於來世。當得作佛。號釋迦牟尼。**

以實無斷句。謂以其實無住著菩提法以求得之之心也。是故者，明其正因心無有法，乃證無生。以是之故，得蒙授記耳。作是言句，顯此中汝於來世三句，乃是然燈佛金口親宣。與上科之引以釋授記之義者不同也。

或以釋迦（姓）牟尼（名）之義，為能仁寂默。因曰：能仁則不住涅槃，

寂默則不住生死。因其於法不住，故以此名號授記之。此釋未嘗不可，但不必拘。因授記重在印許當來作佛耳，無關名號。且佛佛皆不住法，皆蒙先佛授記，皆有名號，而名號未必皆取不住之義，何可拘拘以名號釋之？

以下明法法皆如一科要旨。上無得而得一科，是舉證果之事，以明不應住菩提；此法法皆如一科，是說果證之理，以明無菩提可住。正是說明不應住之所以然者。乃離相之極致也，亦法性之本然也。蓋以果證者，相與不相之齊泯，令知因行時，應相與不相以俱離耳。

法法皆如，義蘊精微。今先將其要旨窮源竟委，次第說明，然後於分科中所明之旨趣，庶幾得有頭緒，較易明了。當知世尊說此法法皆如之義，意在令聞法者於究竟了義徹底了解耳。蓋必解深而後信深，解圓而後修圓，其於證入也不難矣。何以故？解漸漸開，執情我見便漸漸消故，所以學佛重在解慧者因此。解慧者，所謂觀慧也。此所以聞思修三，不離乎一慧也。然則此法法皆如之要旨，烏得不明辨之乎？

所謂無上正等覺者非他，即是真如本性，亦名自性清淨心是也。因其為萬法之宗，故稱無上；因其為一切眾生所同具，故名正等。但眾生為分別執著等

妄念所障，不自覺知其性為無上正等耳。若知之而能遣妄除障，則名正覺。初能覺時，名曰發覺初心。覺至究竟，而令無上正等之性德全彰，無以名之，名之曰得無上正等覺耳。實則性是本具，安有所謂得耶？所以雖得而必歸無所得者，此也。而得無上正等覺者，以眾生同體故，慈悲本願故，將親證之理體，用種種言辭，開種種方便，巧譬曲喻，普令一切眾生皆得覺此，悟此，修此，證此。無以名之，名之曰無上正等覺之法耳。實則為眾生本具之性，安有所謂法耶？明得此理，便知不應存有法想，存有得想矣。

自性既名清淨，可知其本來纖塵不染。譬如杲日晴空，有一點雲，便遮障無光矣。故欲性光圓照，須令淨無點塵也。一切眾生本不知自性是如此清淨的。佛既親證，教令應如是反照，應如是自覺。若不一一依教奉行，何名發覺乎？何以故？有一法在，有一得在，依然是分別執著的老習慣，則其本性依然在障故。故不但一切法不應住，即菩提法亦不應住者，以此。

眾生何故有分別執著之病耶？無他，由其不達一真法界，只認識一切法之相故耳。既然是相，則相相不一。以迷於相故，遂不知不覺，隨而分別，隨而執著耳。殊不知既名曰相，便是時時起變化的。故曰：凡所有相，皆是虛妄。

虛妄者，言其是假非真，非謂絕對沒有也。而眾生不知是假，念念在虛妄之相上，分別執著，故名曰妄念，言其逐於妄相而起念也。或雖知是假，仍復念念不停，使虛妄相，於心紛擾。故名曰妄念，言其虛妄之相隨念而起也。故妄念一名，含此二義。對治方便，亦有二種。

（一）離相，如本經前半所言是也。必須徹底覺悟，根身器界一切境相，皆是空花水月。迷著計較，徒增煩惱。并須持戒修福，斷其染緣，除其貪瞋。如是觀行久久，情執漸薄，妄想亦隨而漸少。何以故？所謂妄想者，莫非情執使然耳。是以離相為離念之方便也，此一法也。

（二）離念，如本經後半所言是也。蓋以無始來習氣之深，雖知相皆虛妄，而攀緣不息。必須於動念處著力，向心源上返觀。所有持戒修福六度萬行，彌復精進，以歷事而煉心。若打得念頭死，則一切分別執著自無。而相之有無，更無關繫。何以故？能不起念，一切相不離自離故。是以離念為離相之究竟也，此又一法也。

此兩種法，可並行而不悖。離相即是離念，離念方能離相，故曰不悖。然離相但離前一重妄念，所謂逐虛妄相而起者也；離念是離後一重妄念，所謂妄

相隨念而起者也。故須並行。並行者，非拘拘於先離相後離念也。謂離相時兼修離念，則離相方能究竟；離念時兼修離相，則離念更得方便。當同時並行。

總之，眾生既為一切法相所迷，從不知返照自性，安知自性是與眾生同體；又安知內而五蘊六根，外而山河大地等一切法皆是唯心所造？此既不知，便不知佛令一切法不應住者，是遣其分別執著取相之病，與一切法并不相干。

取相之病若除，則內而五蘊，外而山河等一切法，便如楞嚴經所說：咸是妙淨明心，性淨明體。何以故？一切法皆只有相而無性。非無性也，一切法之性，即是自性也。何以故？一真法界故。然則又何可遣耶！又何必遣耶！此法法皆如之真實義也。所以起信論云：「此真如體無有可遣，以一切法悉皆真故。亦無可立，以一切法皆同如故。」須知阿耨多羅三藐三菩提，即真如之異名。若住於此，仍是取相。有所取，便有所立。雖汝將一切法相遣盡，而獨立一菩提之相，便非一切法皆如了。何以故？有立便有廢故。本性為萬法之宗，無所不包，無所不具。立一而廢餘，便非全性。豈是無上正等，又豈是正覺耶！

此經前半，盡遣一切法相以顯菩提者，除其取著一切法之病耳。因恐或猶取著乎菩提，故後半部開章即復遣此。此病既遣，則性德全彰，法法皆如矣，

無可遣者矣，亦無無可立者矣，行人最後之目的在此。開經以來所說諸義，其歸趣亦在此。是故法法皆如一科，為全經中重要之義，亦即一切大乘佛法中重要之義。向後所說，無非闡發此義，證成此義。前半部所說，亦無不趨重此義，攝入此義也。此是世尊將自己親證者和盤托出，詳為開示。俾眾生由此而悟，由此而入者也。

故法法皆如，必須一切情執遣盡，唯證方知，非可空言。若或取著之病，分毫不遣，而語人曰一切皆如，則有法法成障焉耳，豈能法法皆如哉！是亦妄人也已矣。妄談般若，罪至墮落無間者，因其疑誤眾生，令人因而謗佛謗法，輕視三寶故也。

當知法法皆如，若其證到，必能行出，如促無量劫為一剎那，延一剎那為無量劫，以芥子納須彌，變娑婆為淨土。至此事事無礙地位，方許說得此話。一切學人，惟當向法法皆如上觀照，以盡遣其我見偏計之執情，以期證入，斯為可耳。豈可生大我慢，輕以一如之言，作口頭禪哉！

試觀本經最後結束處，亦即流通分之初，於說如如不動之後，即接曰：「何以故？一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」正是指示如如

不動，應從觀一切法如夢如幻中證入。作如夢等觀者，遣情執也。此皆經中緊要關鍵所在，不容忽也。

何謂前半部之義，攝入此中耶？今略說之，以啓悟門。如曰：若見諸相非相，則見如來。試思若見得相即非相，豈非法法皆如乎，故曰則見如來也。凡言某某非某某，皆是指點此義者。又如信心清淨，則生實相。須知因無分別執著，而後心淨。心淨便生實相。實相者，無相不相之謂也。則法法皆如矣。故曰：應生清淨心，應無住生心，應生無住心，應離一切相發菩提行六度，若心有住則為非住也。又如不應取法，不應取非法。不取法者，以一切法皆如，無可立也；不取非法者，以一切法皆真，無可遣也。正所謂法法皆如也。因法法皆如，所以無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。所以法與非法皆非，皆不可取不可說也。一切賢聖皆以無為法而有差別者，因法法皆如，則法法皆真。（法華所以言：是法住法位，世間相常住。）故一切法清淨本然，絕非造作，故曰無為。一切賢聖莫不修此證此，但因功行之淺深，故有成賢成聖之差別。實則一如之法，初何嘗有差別哉？其他準以思之。

總之，若領會得法法皆如而契入之：則亦無所謂空，無所謂有，無所謂中。

則亦無妨空，無妨有。且亦無空無假而非中矣。何以故？我見情執之病，既都遣盡，則見相即見性，頭頭是道，無所不可。故最勝王、維摩詰等經云：五蘊即是法身，生死即是涅槃，煩惱即是菩提，皆顯法法皆如義也。若其少有分別執著未破，則觸途成滯，頭頭不是道，無一而可；縱令一切不著，而猶著一菩提，亦是取相分別，自障覺體。則所謂中者非中，更無論著有偏空矣。

凡發心自度度他，以期明性見佛者，扼要之方，全在於此。其方云何？依此經教，離相離念是已。當知此經既為一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法所從出，故經中所說，莫非根本義、究竟義。其他千經萬論，皆是彰顯此義，敷佐此義者耳。今故將此重要之義，委曲詳盡，透底宣呈，諸善知識，善思惟之。

（子）次，明法法皆如。分四：（丑）初，約名號明如；次，約果德明如；三，約諸法明如；四，約報身明如。

（丑）初，約名號明如。

〔二〇〕**何以故。如來者，即諸法如義。**

何以故句，自設問辭。問上文所言，無菩提法，方與授記作佛；無菩提法，

方成如來得菩提，其故何也？如來下，自設答辭。若曰：佛稱如來，汝亦知如來之義乎？其義非他，正因其離一切法差別之虛相，證一切法一如之真性耳。當知佛不見有諸法差別之相，是之謂如。佛亦不見有一法獨異之相，是之謂諸法如。如者，無差別之義；亦不異之義。謂法性無有差異也。法性無有差異者，以其空寂故也。故諸法如義，即法性空寂之義。

名為如來者，以其證空寂之性耳。若存有一空寂，便成差異，便非空寂矣，豈名如來乎？故曰：如來者，即諸法如義。（重讀如字。）然則發無上正等覺者，豈可存一發覺之相於心，令不空寂乎！

又復說個諸法，是不一也；更說個如，則是不異。不一不異，法性如然。佛稱大覺，即是究竟覺此不一不異之法性。故曰：如來者即諸法如義。（重讀諸法及如。）須知因不一故，所以非菩提法不應取；因不異故，所以菩提法亦不應取。（前一說，專約體；次一說，兼約體相用。）由是觀之，定說諸法是諸法，非也，何以故？雖諸法而一如故；（重讀一如。）定說諸法非諸法，亦非也，何以故？是諸法之一如故。（重讀諸法。）其中關鍵，全視著不著。

不著有，諸法不礙一如矣；不著空，一如不礙諸法矣。著於諸法，非如也；

著於如，非諸法如也。故如如來所說法，皆不可取，不可說。不可取者，諸法之性，唯一真如，無分別故，是平等之差別故。不可說者，真如之性，不離諸法，唯證方知故，於差別見平等故。故發覺者，應離一切諸相，修六度萬行。離諸相者，實際理地，不染一塵故；修萬行者，佛事門中，不捨一法故。因其諸法一如，故應不捨一法也；因是一如之法，故應不染一塵也。如是覺、如是離、如是修，則法相應、性相應，而得證相應矣。

總之，昧平等，取差別，便心隨法轉，即非法亦成障礙。於差別，見平等，便法隨心轉，即法法莫非真如。古德所謂迎賓送客，運水搬柴，行住坐臥，二六時中，於諸法上拈來便是者，是好一幅無事道人行樂圖也。當知天下本無事，庸人自擾之。於無空有中，取空有相，於無善惡中，思善思惡。妄相紛飛，豈非自擾？拈來便是，自在何如！古德又云：不悟時，山是山，水是水；悟了時，山不是山，水不是水。山是山水是水者，只見諸法也；山不是山水不是水者，惟見一如也。又有悟後歌云：青山還是舊青山。蓋謂諸法仍舊也，而見諸法之一如，則青山雖是舊，光景煥然新矣。

如來者諸法如義，似只釋一如字，實則來字亦釋在內矣。何以言之？有來

有去，是差別事相，即諸法之一也。既諸法如，則來亦如矣。一切眾生，來而不如；二乘聖人，如而不來；權位菩薩，雖如而未盡如，雖來亦未能遍來；唯佛如來，證性一如，則盡真如際是來，真如無際，故來亦無際。真如不動，故來亦不動。雖名曰來，實則來而無來，無來而來者也。當知名曰如來者，為明其來無來相，故曰如。為明其如無如相，故曰來耳。（此節之意，是明約來去之相言，諸法二字攝之矣。約來無來相言，如字攝之矣。兼明諸法如義，是以諸法遣如，以如遣諸法，以顯遮照同時之性德。上來所說，皆此義也。引古德云云：非閒言語也，參。）

（丑）次，約果德明如。分二：（寅）初，明無法；次，明一如。

（寅）初，明無法。

二三 **若有人言。如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提。實無有法。佛得阿耨多羅三藐三菩提。**

若有者，或有之意。因上文有如來得阿耨多羅三藐三菩提之言，恐不得意者，聞如來即諸法如義，因之懷疑曰：既是如來之義，為諸法一如，則無菩提可得也明矣，何故上言如來得阿耨菩提耶？為遮此疑，故設一或有之言，復呼長老而告之曰：或人所言，蓋疑其仍為有法，殊不知實無有法也。但為明其覺

已究竟，無以名之，名為佛得阿耨多羅三藐三菩提耳。言下含有，若約性德言，實是諸法一如。故此中不曰如來而曰佛，正明稱為得菩提者，意在顯其已證無上正等覺，亦即諸法一如之果耳。豈謂有菩提法可得哉，何疑之有？下文更以無實無虛之義，明其說得而實無所得，雖無所得而亦不妨名之曰得，益可了然矣。

（寅）次，明一如。

（三）**須菩提。如來所得阿耨多羅三藐三菩提。於是中無實無虛。**

於是中，謂所得中也。意謂，縱許如人所言，如來得菩提，殊不知如來所得者，惟一無實無虛耳。無實無虛，即是諸法如義也。此義當廣演說，以便領會。

（一）此與上來所云，如來所得法，此法無實無虛，語雖相仿，意大不同。上是明法真實，謂如來所得之法，乃是實相。實相者，無相無不相。無相，無實也；無不相，無虛也。若究竟言之，實相者，相不相皆無，故曰無實無虛，言虛實皆無也。是為真實之法，以證成上文真實之說也。

此中是明實無有法。既已無法，更何論得？姑如人言，說之曰如來得，而觀於是中，并無所得。何以故？以實無有法故。是特假名之得，無實也。然亦無妨說如來得。何以故？以所得惟如故。得此乃稱如來，無虛也。（此針對前說明義。）

（二）阿耨多羅三藐三菩提，即真如覺性之異名。然則如來即諸法如義，猶言稱為如來者，因其已證真如覺性耳。足證如來所得，惟是一如矣。故雖名曰所得，而於是所得之中，無實也，何以故？覺性空寂故。亦無虛也，何以故？覺性圓彰故。故曰於是中無實無虛。總之，無有得之得，是為無實。非無無得之得，是為無虛。此正中邊論所云：「無能取所取，有；有能取所取，無。」亦即佛性論所言：「由客塵空故，與法界相離。無上法不空，與法界相隨。」是也。客塵空，故無實。無上法不空，故無虛。須知佛之言此，是明不可聞言得，便疑為有法。不可聞言無法，便疑畢竟無證耳。（此約阿耨多羅三藐三菩提明義。）

（三）說一無實，是明其照而常寂也。說一無虛，是明其寂而常照也。無實無虛，便是雙遮雙照，寂照同時。是中一法不生，寂故。復無法不現，照

故。一法不生，實無有法也，故無實。無法不現，諸法一如也，故無虛。此之謂阿耨多羅三藐三菩提。如來得者，得此耳。（此約寂照同時明義。）

（四）無實無虛，即起信論如實空義，如實不空義。如實即是真如，因真如為真實之性體，故曰如實。明其諸法一如，是為真實也。論明如實空義曰：「所言空者，從本以來，一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。」此言一切眾生心中雖有虛妄之念，及一切能所對待汙染不淨差別之相，而此如實性體，仍復常恆不變，以從本以來一淨一染不相應故。不相應者，相離之謂也。云何相離？以從本以來，如實之體，本非虛妄心念故。又曰：「當知真如自性，非有相非無相，乃至非一異俱相。總說以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空。若離妄心，實無可空故。」此言，所謂空者，是空其虛妄念、差別相。故曰非有相、非無相乃至非一異俱相。此意是說離相也。若離盡有、無、一、異等一切對待之四句相，則離虛妄心念矣。此等既離，則真如自性現前矣。故曰：若離妄心，實無可空。明其所謂空者，非謂無真如自性也。然則虛妄心念，云何能離而空之。以所有念念分別之妄心，與真如自性，本不

相應故，明其自性本空，故可空也。然妄念染相既空，則真如顯現，又明其空而不空也。

其明如實不空義曰：「所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心常恆不變，淨法滿足，則名不空。」此言，法體既空諸妄念而無之，便（校便，舊版誤作復。據原稿改正。）是常恆不變，滿足無量淨功德法之真心矣，故不空也。法體，即謂一如之真性，所謂真如是也。真如為一切法之體，故曰法體也。論又曰：「亦無有相可取。以離念境界，唯證相應故。」此言諸法一如之真性為一切法體者，實無有法，亦不應住。以其是離念境界，唯證方知。故曰亦無有相可取，意明其不空而空也。

綜上論義觀之，如實空者，無實也；如實不空者，無虛也。空而不空，無實即復無虛也；不空而空，無虛即復無實也。此是一切法如如不動之真體。故此中佛說如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，正是說來詮釋上文如來即諸法如義者。且細讀論文，明言不空是由空來，可知無虛是由無實來。諸法一如，是由實無有法來矣。以論證經，義趣昭然。又可見所引之兩段論文，無異融會本經大旨而說之者。故欲明本

經，不得不讀起信論也。（此約起信論以明義。）

（五）無實，可指諸法言。諸法緣生，故無實也。無虛，可指如言。真如不空，故無虛也。諸法之相，雖是緣生而無實。諸法之性，則同一真如而無虛。故曰：於是中無實無虛者，是明如來所得阿耨多羅三藐三菩提，實無有法，亦無所得，但證諸法如義耳。（此約諸法如義以明義。）

（六）無實無虛，是空有一如，性德本然。如來證此，故說此科，而令眾生覺此修此。須知此四字平等平等，不可看成兩橛，不可局分前後。若觀一切法唯實，凡夫也；若觀一切法唯虛，二乘也。即觀一切法實中有虛，虛中有實，亦是權位菩薩；唯佛不然，觀一切法無實無虛，是整個的。無實即復無虛，無虛即復無實，是之謂諸法一如也，亦即是空有同時也。應如是覺，應如是修。云何修？生無所住心是，離一切相行布施六度，以利益一切眾生是。務令離相時，即是利益時；利益時，即是離相時。此即是生無住心，此即是發無上菩提。則雖曰發，而實無菩提之法。如此，庶幾與無實無虛諸法一如之覺性相應。蓋并無實無虛諸法一如等名相，亦復離卻，方為無法，方能相應也。苟非然者，雖曰發菩提，實已

忘失菩提，忘失菩提，便成魔事，此吾輩所應時時提撕者也。當知世尊說其自證者，無他，為令讀經聞法者，依教奉行耳。（此約策修明義。）

綜合上說諸義觀之。可知佛說此科之意，凡以明菩提無相而已。以無相故，所以無法發菩提，無法得菩提，故曰無實。以無相故，所以非一法是菩提，乃法法是菩提，是為無虛。故復說下科，以結成此義焉。（此約起下明義。）

（丑）三，約諸法明如。分二：（寅）初，明即一切法；次，明離一切相。

（寅）初，明即一切法。

（一三）**是故如來說一切法皆是佛法。**

上言諸法如義，何以見其諸法一如耶。至此，乃結成之曰：以一切法皆是佛法故耳。是故二字，論其近脈，是承無實無虛，而溯其來源，則承諸法如義。意謂，由是諸法緣生而無實，同一如實而無虛，之故，所以如來說一切法皆是佛法。蓋由諸法如義，開出無實無虛。即以無實無虛，顯明一切皆是。還以一切皆是，證成諸法一如。展轉相生，展轉相釋，展轉相成，其實皆明一義。云何一義？應無所住是也。此佛法之所以無一不圓，佛說法之所以無往不妙也。

如來說三字最要，明其是約性而說也。若約相說，一切法只是一切法，豈是佛法？總以明離相觀性，則頭頭是道。楞嚴所以云：五蘊、六入、乃至十八界，皆如來藏妙真如性。古德所以言：窗外黃花，莫非般若；庭前翠竹，盡是真如也。是之謂一切法皆是佛法。總之，世出世法，皆是緣生。知是緣生，而觀其不異之性，不變之體，則一切皆是矣，諸法一如矣。否則住法發心，住法修行，則佛法亦非佛法，何況一切法。

此中所言之佛法，不可局為佛所說法。佛者，覺義。一切法皆是覺法者，謂法法皆菩提，以明菩提非別有法也。蓋離相觀性，則是即一切法上，而覺照一真之性，故法法皆是菩提，此約如義言也。若推廣言之，凡行世間法時，慈悲為本，皆為利他，不存利己，一一不與佛法有違，亦可云世法即是佛法；若其名為行佛法，而有名利恭敬之心，則佛法亦成世法矣。此科是即一切法以明如，即是明諸法與佛法一如也。正所以遣菩提法相，以一切法皆是故。然一法相遣，一切法相皆應遣。故下科又遣一切法。

（寅）次，明離一切相。

一二四
須菩提。所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

此科是遣一切法，即以證成其皆是佛法也。何故言一切法皆是佛法耶？以其即非一切法故。即非者，約性言也。約性而言，明其不應著相，故曰即非。知其即非，而不著相，則是佛法而非一切法矣，故曰皆是佛法。既皆佛法，何故又標而名之曰一切法耶，以其不無一切法之假名故。是名者，約相言也。約相而言，意在會歸於性，故曰是名。知是假名，而歸於性，雖名一切法而皆是佛法矣，故曰一切法皆是佛法。蓋領會得一切法即非，便知其只是假名；領會得一切法是名，便知其即非真實。是已不作一切法會，而作佛法會矣。此一切法皆是佛法之所以然也。

當知即非是名，合而言之，凡以明無實無虛，空有同時之義耳。世尊說此，是教行人於行、住、坐、臥，二六時中，對境隨緣，皆應作如是觀。則處處皆是道場，事事增長菩提，此之謂無量印法門。又復此科是離一切相以明如，即是明諸法與諸法一如也。因一切法皆如，故一切法是佛法耳。

上來所云：諸法如義，無實無虛，一切皆是，一切即非，一切是名，總以闡明覺性清淨而已。清淨覺性，了無色相，故得菩提實無有法；而色相空時，即覺性顯時，故得菩提亦屬非虛。既非虛而又無實法，正好借一切法以歷事練

心，盡空諸相，又何必於一切法外別覓菩提。何以故？心經云：是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。豈非無上菩提，宛然在望乎？總之，自性如摩尼珠，隨方現色。（喻諸法本自性顯現。）而珠中卻色相毫無。（喻即非一切法。）佛法如家常飯，自應飽餐，而餐者當注重消化。（喻菩提亦不應住。）是在當人惺惺常覺，不即不離，則隨地隨時，皆可得真實受用矣。

佛所說法，說理便攝有事，說性便攝有修。此法法皆如一大科，皆說自覺聖智，令學人依之起觀照者也。必須離相離念，方能契入。云何可講！講之便落名相矣。然又不能不講，故說修功處，只好用旁敲側擊方法，以演說之。聽者須於無字句處領會。向後所說，莫不如此，著眼著眼。

（丑）四，約報身明如。

一二五 **須菩提。譬如人身長大。須菩提言。世尊。如來說人身長大．則為非大身．是名大身。**

譬如人身長大，即前解分中所言，譬如有人身如須彌山王也。身如須彌，故曰長大，蓋指佛之報身言也。因前已說過，長老深知其義，故不待辭畢，即

申明其義曰：則為非大身，是名大身也。是名者，明其不無長大身相；則非者，明其既曰長大，尚落數量。應離相觀之，則法身無邊，乃為絕對之大耳。長老所以不待辭之畢者，令人曉然，此即前曾說過之身如須彌山王也。

曰如來說者，正以明報身與法身一如也。此科乍觀之，似與上三科無涉，實則上三科之義，得此科而後徹底顯了。蓋上來約名號、約果德、約諸法以明如，皆是法說。此約報身明如，則是喻說，故曰譬如。恐聞法說不了然者，因喻說而得了然也。當知上之法說，但明其理。此之喻說，乃是實據。得事實以證明之，其理益信而有徵。此所以殿以此科也。欲知究竟，須先明法身報身之義。

法身有二義：

（一）所謂法身者，即是清淨自性，名為自性法身。此即佛與眾生所同具。所謂同體之性，亦即一切法所莫外之真如。但眾生在障，未能圓顯。故約眾生言，又名在障真如，亦名在纏法身。

（二）一切諸佛，經無量劫勤修萬行，福慧莊嚴，令此自性智慧光明，圓滿顯現。此名出障法身，亦名出障真如，又名報得法身。謂法身出障，為勤

修萬行所得之果報，即果報身也。蓋約相言，則名報身。故此中云是名大身。謂長大，是約名相言也。若約性言，即是出障法身。法身非相，不落長短大小數量，故此中曰則為非大身。足見報身與法身，不一不異矣。（一約相言，一約性言，故不一。然實是一身，故不異。）

由是之故，報身亦有二義：

（一）就其離一切障，淨德滿足言，曰自報身。即出障法身，報得法身也。謂修因證果，自度已竟，故曰自報身。

（二）若就其偏一切境，光明普照言，曰他報身。蓋法身現報得之相，原為利他，故曰他報身。可見自報、他報，亦是不一不異。（一約自得受用言，一約令他受用言，故不一。然仍是一身，故不異。）由此足見名皆假立，亦足見性相從來不離矣。

舉此為言，不外二意。釋疑、證義是也。謂釋不得意者之疑，即以證成上說諸義。蓋防聞上三科所說未能融會者，將起疑曰：既明明是一切法，何以皆是佛法。既是一如，何以又有諸法。無實無虛，究竟云何？且屢言實無有法，而佛之報身，光明相好，原為無量功德法所成，非明明有法相乎？既無實法可

得，而得此報身，非實法乎？

殊不知一切法，本是真如自性隨緣所現，若不著諸法之相，則見諸法時，便見諸法之性。譬如報身，亦即出障法身顯現之相也。顯相者，所以利他也。而不著報身之相，便見法身之性，兩不相礙。故雖有諸法，而實是一如也。雖為一如，而不妨有諸法也。須知如來所得無實無虛者，以其唯證寂照同時之清淨覺性故也。譬如報身，雖相好光明，而不礙自性清淨，且因自性清淨，所以相好光明，此非覺性之寂照同時，無實無虛乎？

推之一切法，原非真實，皆是假名。然知是假名，則知其是真如之相矣。知其即非，則知其皆真如之性矣。譬如報身，亦是假名長大，不過真如法身之光影耳。所以即非長大，當觀清淨真如之自性也。蓋不觀相而觀性，則報身即是法身。故一切法皆是佛法。

總之，言無法，言離相者，為遣住法住相之病，非謂絕對無法無相。言無法可得者，謂得而不存得想，非畢竟無得。須知不應住著者，因諸法是一如故，無虛而無實故。非畢竟無法、無相、無得者，因即諸法而一如故，無實而無虛故。明得此義，則一切法皆是佛法矣。此義不明，則佛法亦非佛法矣。故報身

法身不一不異之理，不可不明。

明乎不一不異，則知非有法、非無法，非有相、非無相，非有得、非無得；而諸法如義，以及無實無虛，一切皆是等義，便可徹底了然。何以故？因其不一，故成諸法而無實，所以曰即非也；因其不異，故為一如而無虛，所以曰皆是也。知於不異中見不一，則雖一如而不礙其為諸法；知於不一中見不異，則雖諸法而不礙其為一如。且不一時便不異，不異時便不一，故曰無實無虛。明其虛實皆不可說，故皆曰無也。又復不一，故雖是而曰名；不異，故雖名而曰是。雖不一而實不異，故既曰是名，又曰皆是；雖不異而實不一，故既曰皆是，又曰是名。總而言之，相雖不一，性則不異，故一切法皆是佛法也。性固不異，相仍不一，故即非一切法，是名一切法也。世尊因報身與法身不一不異，最為明顯。而不一不異之理，可以會通上三科所說諸義。此所以最後又舉報身明之。俾法法皆如之義，徹底圓彰也。

前解分中舉報身言者，是證明應無所住而生其心。蓋得此報身之果，猶曰非身、是名。是佛不住此身也，故菩薩修因時應無所住；然而非無此勝妙大身也，此身正由六度萬行福慧之所莊嚴也，故修因時應無住而生六度之心。此中

則是以報法二身不一不異，顯成法法皆如之義。故所說雖同，而命意不同。

此法法皆如一大科，極顯果德。顯果德，為明因行也。故下科接以明因焉。

（癸）次，明因。分二：（子）初，正遣法執；次，令達無我。（子）初，又二：（丑）初，約度生遣；次，約嚴土遣。（丑）初，又二：（寅）初，標遣；次，徵釋。（寅）初，標遣。

一二六 **須菩提。菩薩亦如是。若作是言。我當滅度無量眾生。則不名菩薩。**

如是，指上法法皆如一大科，謂佛為菩薩準繩。勿謂法法皆如，是佛所證，非我所及。當知佛能如是證者，由其因地如是修。故一切發覺初心之菩薩，亦應如是體會法法皆如之義，而於法無住也。

如是二字，既通指上科，則如字便可作諸法一如會，是字便可作一切皆是會。合而觀之，便是無實無虛。一切諸法，無實也；皆是一如，無虛也。蓋謂菩薩修因，為剋勝果。果報身如，亦應因地心如。必須與一切諸法之無實相應，而一法不執；復與皆是一如之無虛相應，而一法不廢。且不執時，即不廢；不廢時，即不執。如是如是，虛實俱無。則因如是者，亦必果如是矣。

菩薩亦如是句，是度生、嚴土兩科之總標，皆應如是也。云何度生？離相行六度是；云何嚴土？亦離相行六度是。所謂福慧莊嚴也。故應廣行六度而一法不廢；更應不著六度之相而一法不執。不廢不執，方有菩薩資格。故皆應如是。若作是言下，反言以明。若不如是，便失菩薩資格矣。

我當滅度無量眾生，此與前文所說我應滅度一切眾生，正復相同。前曰當生如是心，明明為世尊教令如是者。今乃曰則不名菩薩，何耶？此中義蘊深細，略分三層以說明之：

（一）須知前令生如是應分盡責心者，遣其自以為是菩提之心也。然不著菩提矣，而又自以為盡責。雖換一面貌，而取法仍同也，住相仍同也。分別執著，依然故我，如何其可？故仍斥之曰：則不名菩薩。則字緊切。少有此念在心，菩薩資格便失卻矣。必須微密觀照，微密勘驗，層層入細，遣之又遣，直令此心一念不生，淨無點塵，滅度無量，若無其事，庶幾與一如之義相應耳。少有念在，便已著相，便已取法，便是分別，仍為我見也。

（二）前之開示，不但令知度生為應盡之責，以遣其著於菩提已也，且令應知

此責終未能盡，所謂度一切眾生已，眾生既無已時，責又何嘗能盡？是并遣其能度之見也。更令應知度亦等於未度，所謂無一眾生實滅度者，是又遣其所度之見也。開示之語，是徹底的，是圓滿的。今此公將開示的話，忘了兩句，只牢牢抱住頭一句。豈非儼然自以為能盡此責，且大有所度乎？我當滅度無量，其一種自矜自負，目空一切之態，宛然在目，豈是菩薩？此病必應痛遣，故直斥之曰：則不名菩薩。世尊如此說之，復有深旨。蓋令讀經聞法者，必須徹底貫通，不可掛一漏萬，不可執偏概全，不可斷章取義也。

（三）此人復有大病，病在作是言也。無論大言不慚，是所不應，即令言能副實，而動自標榜，其著於名聞，心不清淨可知。且言為心聲，作如是言者，因其作如是念也。念猶未息，了生死且未能，而謂菩薩如此乎？世尊言此，是令發大悲心者，應於離念上加功。妄念不息，真心永障。有悲無智，豈能度他。且念云何起？起於人我分別之見之猶存也，故不名菩薩也。

（寅）次，徵釋。分二：（卯）初，釋無法；次，釋無我。

（卯）初，釋無法。

一二七 **何以故。須菩提。無有法名為菩薩。**

流通本，作實無有法名為菩薩。唐人寫經及肇公、慧公注本，皆無實字，應從之。未見古本時，於此句義，亦囫圇看過。及見古本，猶以為實無有法名為菩薩，與前之實無有法名阿羅漢，句法相同，有一實字，未嘗不可。乃靜會前後經義，始知絕不相類，始知原本之妙。蓋前明四果無念，皆是透過一層以見意。因問辭皆曰能作是念我得果否？故答辭曰須陀洹名為入流而無所入。蓋謂雖名為入流，然心中尚無所謂入，豈有所謂流，則絕無我得入流之念可知。斯陀含、阿那含，說法一律。故下皆接曰是名某某，以顯所謂入流也，一往來也，不來也，皆是假名，初無此念也。阿羅漢之義為無生，言其證無生法忍也。既是一法不生，故曰實無有法。蓋謂其心并法亦無，豈有所謂無生？然則名為無生者，但假名耳，豈有此念乎，故曰名阿羅漢。此中是明不名菩薩之故，由其心有能度所度之見，便是取法。取法便著我人等相，乃是凡夫。故有法名為菩薩，斷斷無之，無須透過一層，方能顯意，故句法與前別也。

無有法名為菩薩句，有兩種讀法：

（一）無字略斷，下六字一氣讀之。經意蓋謂，何故不名菩薩耶？因反言以釋之曰：有法名為菩薩，佛無此說也。故下緊接曰：是故佛說一切法無我人眾壽，以明有法便著我人分別，便違佛說，便是凡夫。所以無有，有法名為菩薩者，蓋以本科之無有法名菩薩，釋成上科不名菩薩之故；又以下科之法無我，釋成本科無有法名菩薩之故。所謂展轉釋成也。

（二）七字作一句讀。如唐圭峯法師疏云：無法名菩薩，豈有我度眾生。蓋謂尚無名為菩薩之法，豈有我度眾生之相。意顯上文我當度眾生之言，是取著度眾生為成菩薩之法也。晉時肇公注云：菩薩自無，何有眾生？自無者，尚無也。意謂菩薩眾生皆是假名，尚無能度之菩薩，何有所度之眾生乎？則不應取著度眾生也明矣。觀此注意，法字更看得活。猶言沒有法子名為菩薩耳。總之，古注多明大義，不斤斤於前後上下之詞氣語脈。故讀古注，亦當遺貌取神，善於領會也。

（卯）次，釋無我。

（一二八）**是故佛說一切法無我無人無眾生無壽者。**

是故者，承上起下。蓋欲釋成無法名菩薩之故，乃申明佛說一切法無我之理也。佛說一切法無我人眾壽。當知眾生之見，無非分別。分別便有能所對待。此約能見言，便是我；約所見言，便是人；能所之見差別叢生，是為眾生。此約橫言也。能所之見，繼續不斷，是為壽者。此約豎言也。

分別妄心，多不勝數，以能所橫豎收之，罄無不盡。本經所以於種種見種種相中，獨舉此四為言也。然分別起於著我，故開之為四，合之則惟一我見而已。殊不知一切法本來無我，無差別也。

此佛說句，含義甚多。當作兩種讀法以明之：

（一）說字斷句。謂一切法無我之理，為佛所說也。凡一切法，皆是緣會則生，生即無生。蓋所謂生者，不過緣會之幻相耳，安有實法，故曰生即無生，此佛常宣說者也。生即無生，那有我人差別乎？當知凡有我人差別者，病在凡夫之取著，一切法中，安有此事？故前云：若心取相，則為著我人眾壽也。若其不取，則無能無所，一相不生矣。然則菩薩曰我當滅度眾生，便是取著六度之法，便我人對待，四相宛然。此凡夫耳，豈名菩薩？故有法名為菩薩，決無此理。

（二）法字斷句。謂佛說之一切法，本無我人差別也。此中又當開兩義說之。

（甲）凡佛所說，皆是說其所證。而佛所證者，唯是諸法一如。故佛說之一切法，莫非令人泯對待分別之法相，悟平等一如之法性者。覺此覺性，可名菩薩。若存有法相，便是我執，便成對待，便是分別，何名為覺？故有法名為菩薩，揆之佛說，初無此義也。

（乙）佛說一切法，皆是令聞者無人我，無法我，除分別心。因一真法界，本無我人等分別，有此分別，乃成眾生。佛為度眾生而說法，所以一切法，無非說一真法界之義，令除我執者。故一法不應取，取即著我人眾壽。菩薩者，學佛者也。若取著六度等法，何名學佛乎？何以故？有法名菩薩，佛無此說故。（此中不曰如來說，而曰佛說，正為顯因果一如之理。佛，果人也。菩薩，因人也。果人既如是說，因人當如是學也。）總之，一切眾生，性本同體，本無爾我對待之分。故說眾生，則菩薩亦眾生。說菩薩，則眾生亦菩薩。眾生本來是佛，況菩薩乎。

且生本無生，何所謂度？度亦自度，何名度生？譬如頭然，手必救之，雖

至愚者，亦無不救之理。然而決無能救所救之分別者，知能救即是所救，所救即是能救故。菩薩與一切眾生，亦復如是。故佛說一切法無我人眾壽，令聞者當觀同體之性也。

若作是言：我當滅度無量眾生，豈非我見人見眾生見乎？此見一日不除，非壽者見乎？分別如此，執著如此，是於性本同體，諸法一如之義，完全隔膜，顯違佛說，尚自居為菩薩乎？乃曰當度無量，恐三五眾生亦不能度也。何以故？既已我為我，眾生為眾生，則遇受其度者，勢必自矜自喜。不受度者，勢必輕視憎嫌。遇他之行六度者，又必爭競猜忌。展轉情執，自縛自纏。汝自己方且向煩惱惡見稠林中走入，尚曰度眾生乎？尚得名菩薩乎？所以有法名菩薩，斷斷無此事理。凡發正覺者，必應將佛說一切法無我人眾壽即是諸法一如的道理，切實體會。雖廣修六度，而一法不執。庶幾心空妄念而無實，功不唐捐而無虛耳。

此無我一科，既以結上文，亦以起下文。蓋下科即非莊嚴是名莊嚴，亦是說法性無差別義者。與此科所說之義，相貫通也。

（丑）次，約嚴土遣。分二：（寅）初，標遣；次，徵釋。

（寅）初，標遣。

一二九**須菩提。若菩薩作是言。我當莊嚴佛土。是不名菩薩。**

菩薩修行六度，無非上求下化。上來已約度生明下化，故此科復約嚴土明上求。上求者，所謂上求覺道也。然上求覺道，亦為下化眾生。蓋菩薩發心，唯一在利益眾生而已。此中所說之病，亦與度生中相同，病在作言我當是也。凡上科所說種種過咎，皆通於此，毋庸更贅。總之，作言，便動念矣。我當，便執見矣。起念、著見如是，全是凡情，何名菩薩。故曰是不名菩薩。

（寅）次，徵釋。

一三〇**何以故。如來說莊嚴佛土者．即非莊嚴．是名莊嚴。**

何以故者，問不名菩薩之故也。即非、是名，仍如前說，所謂不著相會歸性是也。即此兩言，其不名菩薩之故，已甚了然，蓋由其著相昧性，所以不名菩薩耳。

莊嚴佛土，前曾說過。然此中所明之義，與前不同，不同在如來說三字。如來說者，明其約性而說，則諸法一如，不應少存分別執著之情見也。前之舉

此為言，是為顯應無住而生心之義，使知於不執時卻不廢；今之舉此為言，是為明應生心而無住之義，（前云：當生如是心。今此度生嚴土兩科，則教以雖當生如是心，而亦不應住也。）使知於不廢時即不執。蓋前是令發菩薩心者，離相以修福慧；今是令行菩薩道者，於修福慧時，不存此是福慧之見也。前後淺深，大有區別。

須知佛即是心，（所謂是心是佛。）土即是地，佛土猶言心地。所謂莊嚴者，因眾生自無始來，此清淨心，被一切染法橫生障礙。本來空寂者，全然紛擾；本來光明者，全然昏闇。故令發廣大願，以擴其量；修六度行，以除其私。離相離念，將所有分別執著等等凡情俗見，痛加掃除，細為洗刷。譬如地上障礙之物，穢染之汚，一掃而空之，以復其空寂光明之舊觀。無以名之，名之曰莊嚴耳。實則無所謂莊嚴也。

今作言曰我當莊嚴，橫此一見於心地中，便不空寂，便障光明，尚得謂之莊嚴乎？於性體上全無領會，違如來說，故曰是不名菩薩也。必須深解即非是名之旨，離相會性，一如不動。雖熾然莊嚴，而忘其為莊嚴，庶幾與空寂之性相應。既空且寂，光明自顯。莊嚴佛土，如是如是，菩薩其知之！

廣度眾生，（上言滅度無量。是廣度義。）大悲也。清淨心地，（莊嚴佛土，徹底言

之，便是清淨心地。）大智也。大悲大智，所謂無上菩提也。合此度生嚴土兩科所說之義，是明發菩提者，不可存一此是大悲大智之念也。若少存此念，便是法執，便非菩提矣。兩曰不名菩薩，正是結成開章時所云：實無，有法發阿耨多羅三藐三菩提者之義也。章法極其嚴密，義意極其圓滿。

（子）次，令達無我。分二：（丑）初，標示通達；次，開佛知見。

（丑）初，標示通達。

（三）**須菩提。若菩薩通達無我法者。如來說名真是菩薩。**

此科之文，從來多作結上會。然細尋語脈，前云佛說一切法無我，是顯法性無差別義，所以結度生不應取法也；上云即非莊嚴是名莊嚴，亦是顯法性無差別義，所以結嚴土不應取法也。法性既無差別，故一法皆不應住。則并實無有法發菩提之義，亦一併結成矣，無須重結。又復細味後文，則知先舉佛說一切法無我者，是為此科令通達無我法作一引案。迨說至後第四大科證分中，則云知一切法無我得成於忍，是為此科作結。今將開示佛之知見，令其通達，故先安此科曰：若菩薩通達無我法云云，以為標示。章法井井，一氣貫通。故判此科為標示之辭，則前後融洽。若但視為結上，則氣脈不聯，精神不聚矣。

無我法，即是法無我，但不無區別者。證得諸法之一如，則謂之法無我；通達一如之諸法，則謂之無我法。即如上文佛說一切法無我者，因佛已證無我理，具無我智，能於一切法中無我，故曰法無我。後歸結處曰：知一切法無我得成於忍，是明其不但於一切法能知無我，且安忍於無我矣，故亦曰法無我。此處是令通達本來無我之一切法，故曰無我法也。

當知法執之病，病在為我見所障耳。一切法中，何嘗有我？今令通達，是令除障。我見之障除，則證本來無我之法性。故通達無我法之言，猶言去分別之妄心，見本無分別之真性耳。總之，一切法皆無我，則一切皆無我法。故自著衣持鉢，入城乞食，乃至還至本處，敷座而坐，皆所以表示無我之法也。何以故？世尊本無需乎衣食。為眾生故，一年三百六十日，乃至四十九年，在塵勞中打混，非廓然無我，忘其為佛，而能如此乎？此正諸法一如，一切法皆是佛法的氣象。亦正是如來所得阿耨多羅三藐三菩提，而於是中無實無虛的真憑實據也。此長老須菩提，所以在大眾中從座而起，頂禮讚歎曰：希有世尊！如來善護念善付囑諸菩薩也。以如來而日日在塵勞打混，不離眾生，故曰善護念。且即以隨緣度日，忘其為我之法，日日如是行不言之教，故曰善付囑。惜乎只

長老一人善能通達，其餘大眾皆瞢然罔覺耳。於是長老不得已，詳請開示。而自諸菩薩應降伏其心說起，逐層逐層，說至上科，皆是令破我執。則所說者，即無一不是無我之法，即皆應通達也。

然則今云通達無我法，即指上來所說者乎，抑別有無我法乎？須知非別有法，非別無法。何以故？一切法皆無我故。不得獨云上來者是，此外皆非也。若其善能通達，即不必待世尊開口，於隨緣度日穿衣吃飯時，早已徹底通達矣。惟其不能，故有上說諸法。而我世尊大慈大悲，憫念一切眾生，恐其雖聞諸法，猶復未能通達，今將更說根本方便，令得通達。故於此處，承上佛說一切法無我之義，特為標示之曰：若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。令大眾振作精神，諦聽下文，不致視同常談，忽略放過耳。

云何根本方便？即下文開佛知見是也。凡學佛人，雖知我見之害，然以病根太深，除之不得。明明學無我法，而仍故步自封，處處著我。然則奈何？唯有將佛之知見極力灌輸，以化其舊日之凡情俗見，庶幾前後所說之無我法，皆得通達耳。由是言之，謂開佛知見，尤為無我之妙法可也。（可見開佛知見中所明之義，在全經中，尤占重要位置。其義必須先為徹底通達矣。）雖然，法即非法。若聞開

佛知見，而有一知見存，便又成法執，又是我見，豈佛知佛見哉！此理當深長思也。

通達者，四通八達，無有障礙之意。（通達，即所謂開也。）眾生於一切法，動生障礙，不能通達者，因偏執故。偏執即我見也。今令開佛圓見，圓則不執矣；開佛正知，正則不偏矣。故欲開通無我之智慧，達到無我之理體，必先通達其知見，俾得見無不圓，知無不正，非根本方便乎！總以明進修之方，首當開解，去其偏執而已。

如來說名真是菩薩者，謂若通達無我法，則通達諸法一如矣，故曰如來說，故曰真是。然性體空寂，那有菩薩名相，故曰說名。使知所謂真是菩薩，亦言說之假名耳，亦不可執，執則又不空寂，而非一如矣。

無我法，亦可分為無我、無法。然無論人我、法我，總一我執。而法我細於人我。法我無，人我自無，故不必局分二事說之。

（丑）次，開佛知見。分二：（寅）初，明圓見；次，明正知。（寅）初，又二：（卯）初，明不執一；次，明不執異。

（卯）初，明不執一。

（一三）須菩提。於意云何。如來有肉眼不。如是。世尊。如來有肉眼。須菩提。於意云何。如來有天眼不。如是。世尊。如來有天眼。須菩提。於意云何。如來有慧眼不。如是。世尊。如來有慧眼。須菩提。於意云何。如來有法眼不。如是。世尊。如來有法眼。須菩提。於意云何。如來有佛眼不。如是。世尊。如來有佛眼。

此見不局指眼見，猶言見地耳。知見皆從理智出，原非異體。（理謂理體，即本性也。理智者，性具之智，明其非外來也。）但約有所表現言，曰見。約了了於內言，曰知。故不可強分為二，亦不可定說為一。又知見互相資，知之者深，其見地自不淺。然若不破其舊見，亦不能啓其新知。故文中先說見，次說知。

茲先說五眼之名相，再明佛說五眼之旨趣。

肉眼者，即此血肉之軀所具之眼。蓋勝義淨根，依肉體而有所照見，名曰肉眼。此眼所見有限，惟能見障內（對障外言。）之色。勝義淨根者，清淨見性之別名也。所見有限者，為煩惱所障故也。

天眼，有由業力得者，如欲天以福業得之。有由定力得者，色天、無色天，

皆是定力。定力者，謂作觀想，想障外境。（障外，對肉眼所見之障內言。）觀想成故，見障外事，（即肉眼不能見之事。）名為天眼。不必定生天也，即在人間，得此定力，便能有之，此指專修此定而言。若生欲天者之天眼，則是由修福業而得。生色天以上之天眼，或由修他種定而得，則皆為報得也。凡夫齊此二眼。若慧眼以上，非修出世法不能有。

慧眼者，以根本智，照見真空之理。（亦名真諦。）智即是慧，故名慧眼。根本智，異名甚多，如實智、真智、正體智、如理智等等，以其能生起後得智，故名根本智。二乘聖賢，所見齊此。得此則天眼亦得，而過於天眼，能見天眼所不能見。然亦有所限，不及佛之慧眼也。

法眼者，以後得智，照見差別之事。（即是俗諦。）亦有種種異名，如權智、俗智、徧智、如量智等等，以得根本智後，方能得之，故名後得智。得此智者，不但證真空理，通一切佛法，并通世俗一切法，及通一切眾生因因果果，起心動念等差別事相，故名法眼。然猶不及佛之法眼也。菩薩所見齊此。前三種眼，菩薩皆有，自不待言。惟無佛眼耳。

佛眼者，智無不極，照無不圓，惟佛有之，故名佛眼。古德有頌云：天眼

通非礙，肉眼礙非通，法眼能觀俗，慧眼了真空，佛眼如千日，照異體還同。照異體還同者，謂但約照見之殊勝，名為佛眼。實則其體非於前四之外別有也。故前四約佛邊言，雖名肉眼，而見無數世界。不同凡夫之有所限，只見障內也。以天眼言，凡夫天眼，只見肉眼所不能見。二乘天眼，惟見一三千大千世界。菩薩天眼，雖勝二乘而不及佛。惟佛之天眼，能見恆河沙數佛土。以慧眼言，二乘慧眼，惟能照見我空。地上菩薩慧眼，亦是分證法空。佛之慧眼，則圓照三空，洞徹真性。以法眼言，菩薩法眼，所知障未盡，地地之中，各有分限。惟佛法眼，所知障盡，無法不知，故無生不度也。由是可知約佛邊言，不過名為四眼，表其隨感斯應耳，其實惟一佛眼而已。故古德曰：前四在佛，總名佛眼也。

佛眼智無不極，照無不圓者，以俗諦言，徧河沙世界雨滴點數，悉知悉見，其他可想矣。故自無始來，窮未來際，徧虛空，盡法界，一切眾生，乃至一極微細眾生，死此生彼，根性族類，以及起心動念，前因後果，千差萬別極微細之事相，無不悉知，無不悉見；以真諦言，聲聞定多慧少，故但照我空，不見佛性。菩薩慧多定少，雖見佛性，而猶未盡明。蓋證佛性，以慧為因，以定為

緣。因親緣疏，故定多不及慧多。然定慧既未均等，故菩薩但分證法空，分見佛性。唯佛與佛，定慧均等，了了見性，如觀掌中菴摩勒果也。以上釋名相竟。

佛說五眼，其旨云何？蓋借五眼以明佛見圓融也。此科文相最奇，突然而起，陡然而止。平敘五眼，此外不著一字，意義甚難領會，必合上科並讀之，乃知是令通達佛見。下文知字，是令開佛知。所以須判上科為總標也。

舉一佛眼，便攝四眼。今乃一一徧舉四眼而問，皆答云有者，正明不執一見也。若四眼皆答無，惟佛眼答有，是獨執一佛眼，豈佛之圓見乎？豈法無我乎？長老深解義趣，通達無我法，故不如是答也。約佛邊言，肉眼、天眼、慧眼、法眼，一一殊勝，合此四眼，即是佛眼。乃復舉佛眼而問，亦答云有者，正明非四眼外，別有佛眼，非佛眼外，別有四眼，非一一眼外，別有一一眼。然隨感斯應，亦何妨有一一眼。蓋徧舉五眼者，意顯不一而一，一而不一，見見皆圓，無所謂一見非一見也。然則謂之見而不見，可；謂之不見而見，亦無不可。亦即謂之不有而有，有而不有也，皆無不可。此不執一之極致也。故答辭皆先曰如是，後曰有。蓋明既見一如，則有見皆是矣。何以故？見見如故。

問答皆言如來有者，總以明見性圓明，有如圓鏡，胡來胡現，漢來漢現，

初無容心，正所謂不有而有，有而不有也。譬如分一池為五池，池各現月，月隨池而成五，月無容心也，一而不一也。若通五池為一池，則現一月，月隨池而成一，月亦無容心也，不一而一也。佛眼五眼，如是如是，此正顯一切法無我之義。菩薩應開如是見，通達如是無我法也。云何通達？惟在不執己見，更不執一見而已。云何能不執？首當大開圓解，令其見地徹底，則執情自薄。即復力除習氣，離相離念，證得諸法一如，方為究竟耳。

於意云何？是探其見地如何。一一答如是如來有，足證長老已於一如之理，通達無礙。經中凡言於意云何，皆是探詢見地之辭也。凡言若作是念、能作是念否、莫作是念、汝勿謂作是念等等，皆是破其執見，令開圓見也。

（卯）次，明不執異。

一三 **須菩提。於意云何。恆河中所有沙。佛說是沙不。如是。世尊。如來說是沙。**

恆河上，流通本有如字，為古本所無，應從古本。因有一如字，多認為是說譬喻，不過藉以引起下文耳，而不知其是說實話。殊不知佛說此科，合諸上科，乃以明大乘佛法緊要之義，正是佛之圓見。所謂開佛見者，開此。以誤認

故，遂致一齊抹煞。一字之差，出入懸遠，真可歎也。

如是世尊兩句，是長老答辭。河沙微細，有如微塵。前云：諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。則恆河沙，如來亦必說非沙，是名為沙矣。何以故？此經遣相，尚云般若非般若，何況乎沙。今乃不然，如來說是沙者，若不著相，則見相即見性矣，又何必說不是沙乎？此一義也；又復下半部正明一切皆是，以遣微細之執。（即俱生我法二執。）故雖沙之瑣瑣，亦不說非而但說是，此又一義也。然而佛說此科，所謂合諸上五眼一科，以明大乘要義者，尚不在此。

須知此科之義，乃顯佛眼因洞見一切法差別事相，不壞俗諦。故世俗既說是沙，如來亦隨俗而說沙，以明如來之不執異見也。長老與佛心心相印，故答曰如是。既證諸法一如，則何說而不是乎？故曰如來說是沙也。

如來說是沙者，蓋明是沙之言，乃如來說。即是依如義而說，豈同凡夫說耶？何以故？凡夫說是沙，則執以為實；如來說是沙，乃是即非是，非是而是。此其所以不執異見，而說是沙耳。（經中凡說如是，皆含有此義，可靜心會之。）

此不執一、不執異，兩科，含義淵微，須逐層披剝之，以此見不開，執情難遣。急當參究，令其通達，萬不容忽者也。

當知不一不異之義，便是法法皆如，此正佛之所證所得。前於說法法皆如時，亦已廣談。既為佛之親證，即是佛之圓見。然而佛如是證得，由其在因地時已能開此圓見故也。開此圓見，乃能雖見而不立見，乃能於一切法不執而無我，乃能如是如是究竟證得之耳。所以一切菩薩修因時，亦應如是開之。何以故？一異不執，是破除我見之慧劍故。

當知我見難除，不外兩種理由：（一）見理不明。（二）自以為是。初因見理不明而自是，繼因自是而見愈不明。二者蓋互相資助，互相增長。然其病根，則惟一見理不明而已。自是，則由不明而生者也。其互相助長，蓋後起之狀。故欲破我，首當明理。開佛圓見者，徹明其理之謂也。先說五眼以明不執一見者，為見理不明者說法也；繼說河沙以明不執異見者，為自以為是者說法也。

見理不明者，非謂其一無見也。但主一見為高，遂為此一所蔽，則高者不高矣。有如五眼，自以佛眼最高，而不知正以四眼一一殊勝，故稱佛眼。此如來所以不執一見，而圓具五眼也，執一者其知之。

自以為是者，非謂其絕不是也。但欲獨伸己是，而不與眾見苟同，則是者

非是矣。有如河沙，言性固非，言相何嘗不是。相者即性之相，奚必廢相以明性。此如來所以不執異見，而說是沙也，執異者其知之。

總之，於見有所執者，則有所立。於是或一或異，不偏於此，即偏於彼，蓋著我之所致也。今教以一異俱不可執，見將從何安立？則我亦與俱化矣，非除我之慧劍乎？

不一不異之義，為般若之綱宗，佛法之要領，可以貫通一切法，故此經令通達無我法者先通達乎此也。此句，開之則為八不、十不、十二不、十四不。如大智度論云：「不生不滅，不斷不常，不一不異，不去不來，因緣生法，滅諸戲論。」因緣生法，猶言諸法緣生，亦猶言因果。蓋因緣生法者，因緣所生之法也，法即因生之果也。故因緣生法，簡言之，即是因果。此言一切法皆是因果。故一切法皆是不生不滅，不斷不常，不一不異，不去不來。此所謂八不也。若不明八不之義，便不明因果，則所言皆成戲論。正顯八不因果之義，為正論正見也。緣生之法，正是生滅，何云不生不滅？不知緣聚則生，緣散則滅，約法相言耳。見法相之生滅，足證法性本不生滅矣。不去不來，亦約法性言也。因因果果，永永不息，故不斷。因而成果，果又為因，故不常。一切法各有因

果，故不一。一切法不外因果，故不異也。八不義若專約因果發揮，可成專書。茲不過略說之耳。

智論又云：「觀一切法不生不滅，不增不減，不垢不淨，不來不去，不一不異，不常不斷，非有非無。」此言十四不也。若將非有非無句，作為解釋不生不滅等六句之義者，則為十二不。中論亦說八不曰：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論。」不出即不去之意。此二論皆龍樹菩薩作以明般若者。

嘉祥大師大乘玄論云：「八不者。是諸佛之中心，諸聖之行處。竪貫眾經，橫通諸論。」其中論疏則云：「是正觀之旨歸，方等之心骨。定佛法之偏正，示得失之根原。迷之，則八萬法藏，冥若夜遊；悟之，則十二部經，如對白日。」誠以如是句義，正是開人佛知佛見，以除其從來執著之妄想妄計者。凡佛所說，皆明此義。所謂第一義也，勝義也，中道也。此義若未通達，則佛法之宗旨不明，何以圓修圓證？故曰諸佛中心，諸聖行處，迷之則若夜遊，悟之則見白日也。

然龍樹實本諸本業瓔珞等經，但次第少不同耳。經曰：「二諦義者，不一

亦不二，不常亦不斷，不來亦不去，不生亦不滅。」不二者，不異也。二諦者，真諦謂法性，俗諦謂法相也。經以八不明二諦，論以八不明緣生，因此義貫一切法故也。

大涅槃經則說十不曰：「十二因緣，不出不滅，不常不斷，非一非二，不來不去，非因非果。」不出不滅，即不生不滅。非一非二，即不一不異。非因非果，非謂無因果也。首句云十二因緣，謂十二因緣生法，不外此十不之義。因緣生法，正明因果也。蓋謂約因果說，說名為因，乃是前因之果。說名為果，亦是後果之因。此明因果無窮，不可執謂因定是因，果定是果，故曰非因非果。又約性相合言之，約因果法性說，則冥同一味，不能說誰因誰果。而約因果法相說，則事相分明，因是因，果是果，因必有果，果必有因。然正分明時，即冥同一味。何以故？相不離性故，正冥同一味時，卻了了分明。何以故？性不離相故，是之謂非因非果。蓋合首句以明義也，此本經所以說即非，復說是名也。所以不應取法，不應取非法，空有皆不應著。此中論所以云：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名為中道。」蓋謂欲知一切法不出因果者，當明即空即假之義。若不明空即是假，則墮斷見，萬事皆歸斷滅，便成撥無因

果；若不明假即是空，又墮常見，萬事皆若固定，亦成撥無因果。須知雖說空說假，其實空假不一不異。明得此義，便為中道。非空假外，別有中道。

空即法性，真諦也；假即法相，俗諦也。此中五眼一科，即是明真諦法性。法性本來如如而皆是，何必執一。河沙一科，便是明俗諦法相。法相本來隨緣而無定，何必執異乎。八不、十不、十二不等，但是開合不同耳。若詳開之，可至無量句。若約之又約，則不一不異，便攝一切。故此中開佛圓見，但約不一不異明義也。

今再略言八不之義，所以貫通一切經論之理。當知佛所說法，不外真俗二諦。俗諦法相，雖變化無常，而為世俗所共見，故謂之俗；真諦法性，則常恆不變，而為諸法之本體，故謂之真。佛說二諦，皆用八不之義以說明之。名為諦者，明其事理確實不虛也。一切眾生，所以輪迴生死苦趣無邊者，無他，由迷俗諦八不之義故也；一切聲聞乃至權位菩薩，所以有變易生死、無明未盡者，無他，由迷真諦八不之義故也。總之，但因於此八不義諦，迷有淺深，悟有高下，故有六道之紛紜，三乘之差別。佛為一大事因緣，出現於世，即為令眾生了二種生死，故說種種法以開示之，令得悟入耳。而種種法，不出真俗二諦八

不之義。故此義貫通一切經論也。

不字有二義：（一）破義，破其著一切相也。（二）泯義，泯相顯性也。然破有二義，不但破著有并破著空。泯亦有二義，不但泯相顯性，亦復泯性顯相而令圓融也。

今試舉不生不滅句，說其綱要，且以不一不異句貫通之。先約俗諦言。世俗中人，莫不執謂實生實滅。佛告之曰，皆非實也。但由因緣聚合，假現生相；因緣散時，假現滅相而已。汝性何嘗生滅？乃但執相而昧性，汝所以有輪迴生死之苦也。此約俗諦顯中道。中道顯，則非俗諦而真諦矣。所以治著有之病也。

再約真諦言。二乘聖賢，權位菩薩，又執不生不滅。佛告之曰：不生不滅者，對治凡夫著生滅相耳，安可去一執，又生一執？須知性相不二，空有同時。有即是空，故俗諦之生滅，為假生假滅；空即是有，故真諦之不生不滅，亦是假不生假不滅也。汝既見性，正好現相，隨緣度生。且性本不離相，乃但執性而厭相，汝所以有變易生死之苦也。此約真諦顯中道。中道顯，則為最上乘，一佛乘矣。所以治著空之病也。

以不一不異貫通之者，俗諦執生滅，則生與滅不一也。不執而不生不滅，

則生與滅不異也。真諦執不生不滅，則不生不滅與生滅不一也。不執而性相不二，空有同時，則生滅與不生不滅不異也。蓋既空有同時矣，則不生不滅時，無妨現生滅。雖現生滅，卻是不生不滅。此之謂不住生死，不住涅槃，則一異俱不可說，并不一不異之名而俱泯矣。由是觀之，可知一切皆不可執，亦毋庸執也。故八不諸句，為化除執見之妙義。而不一不異之義，則可以貫通諸句也。

此諸句義，皆是顯法法皆如者。法法皆如，是中道圓融第一義。故八不諸句，亦是中道圓融第一義。但法味不同耳。何以言之？法法皆如，是圓顯，所謂表詮。天台華嚴兩宗，依此義而建立者也。八不諸句義，為般若之綱宗，則是以遣為顯，所謂遮詮。三論宗依此義而建立者也。禪宗亦是宗般若之遣蕩者，但不講教義耳。

須知必先遣蕩，方顯圓融。即如本經，必於離相離念之後，方說法法皆如。佛旨可見矣！何以故？執見未遣，豈能圓融？且著於圓融，亦非圓融也。起信論所以明不空須自空出也。建立圓宗而說圓義者，并非不說遣蕩之義，但說遣蕩，亦帶圓味；宗遣蕩者，如三論宗等，亦非不說圓融之義，但說圓融，亦帶遣蕩味。故其說如快刀利斧，無堅不摧，讀之如冷水澆背，發人深省也。慨自

般若教義，不明於世。即智度論，三論宗諸書，從來鮮過問者。故隋唐以來，惟禪門出人最多，其故可深長思矣。須知學人若不剋從遣蕩用功，徒記誦得無數圓義，何能破其情執？情執不去，又何能達乎圓融？本經云：一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法皆從此經出，正的的指示般若為入佛之要門，成聖之階梯也。此事關繫法門之盛衰，關繫學人之成敗，極其重大。故不覺一再痛切言之。

三論宗既宗般若，故學般若者，三論諸書，不可不一究心。即不能徧讀，必須讀其一二種，以嘗法味，庶幾般若大旨，易於領會。如大智度論、大乘玄論、中論疏等，最足破人固執，開人悟門者也。但義既幽深，文復淵奧，惟在熟讀靜領，以參究之。雖然，若謂參究上舉諸書，便於般若義趣，無不洞了，則又非也。當知八不諸義，不過般若之綱宗耳。般若中曲折深微之致，非剋從離相離念處，真參實究，何能洞明？此理又不可不知也。蓋大綱不異，而細微則不一也。不但此也，即以前八會、後七會，所說般若，持與本經校，亦復如是。

綱宗大旨，彼此不異。微妙義味，彼此不一。所以一部經有一部經的宗旨，

有一部經的說法，豈能一通全通。當知佛說是佛境界，所謂諸法實相，惟佛與佛方能究竟，諸大菩薩尚未究竟，何況凡夫。所以華嚴會上善財所參五十三位善知識，皆曰我惟知此法門，餘則不知，乃是實話，并非謙詞。所以古德如智者、嘉祥、賢首諸位，平生只宏揚數種經論，蓋學力只能如此，此正古德高處、真處。後學所當學步者也。

不但三論八不諸句義，只能明般若之綱要。細微旨趣，仍在學人自領。即令今有一人，將本經義趣，箸書立說，一一宣陳。然得此一書，不過多一助力而已，亦仍在學人自領也。何以故？此人即令已成菩薩，而佛之境界，終不能究竟。即令頓悟同佛，竟能徹底宣揚，而讀其書者障若未去，仍復未能徹底領會，仍須向離相離念處，真參實究，而後乃能契入耳。

即如此不執一不執異兩科所明之義，聞得之後，必須以此法印，向一切法上，微密印證，更須以此法印向自心上印證，向未起心動念處印證。如此，庶有通達之可期。若但聞說此兩科之義而得明了，只能謂之明了，不能謂之通達，此理尤不可不知。通達者，四通八達，毫無障礙之謂。故若於自心上，於一切法上行之少有障礙，便非通達矣。下明正知，正是說一榜樣，令學人遵照，以

不一不異之見地，向心行處及諸法上了知其所以然，以求通達而無我者也。

（寅）次，明正知。分二：（卯）初，明心行叵得；次，明諸法緣生。

心行者，心之行動，謂起心動念也。諸法，謂外境也。約內心外境以明正知，意在使知無境唯識，心外無法之義也。心外無法，故法法不外一真如。但眾生外為境相所迷，內為心念所擾，不能證得，此般若所以令離相離念也。叵得者，不可得也。性體空寂，本無有念，故曰不可得。諸法莫非緣會假現生相，本來無生，是之謂當體即空。是故約心行及諸法言，不一也。而約叵得及緣生言，不異也。不一不異，諸法如義也，當如是知也。如是而知名曰正知者，以其是依無上正等正覺之所證知者而知故也。知此，則知應離念離相之所以然矣。離相離念，正所以無我也。

（卯）初，明心行叵得。分三：（辰）初，喻眾明知；次，釋明非心；三，結成叵得。（辰）初，又二：（巳）初，引喻；次，悉知。

（巳）初，引喻。

一三四 **須菩提。於意云何。如一恆河中所有沙。有如是等恆河。是諸恆河所有沙數。佛世界如是。寧為多不。甚多。世尊。**

有如是等，流通本等上有沙字，古本無之，可省也。將明正知，而承上圓見中河沙之說以為引端者，意顯向下所明之義，非執一異之凡情俗見者所能了知。必先開其圓見，不執一異，乃能開此正知也。且以顯向下所說，當以不一不異之義通之也。將說眾生妄心以及諸法，而必假設譬喻，以沙喻河，復以喻河中之沙為言者，意顯妄心及一切法，層出不窮，牽引愈多，不可勝數也。且以顯妄心法相，如幻如化，莫非假有也。皆是親切指點之語。若視為無關緊要有如贅辭，則孤負經文矣。

啓口說一於意云何者，將欲開其正知，故先探試其見地。其意直貫至不可得，非僅探問多否。如者，顯其是譬喻之辭也。一恆河中所有之沙，已無數可計矣。如是等，指無數沙。謂設有恆河，其數與一恆河中所有之沙相等，猶言無數恆河也。是諸恆河，指上句無數恆河言。無數恆河所有之沙，其數豈有量哉。佛世界，即謂大千世界。每一大千世界，為一佛教化之區域，故曰佛世界。如是，指上句無量言，謂無量世界也。寧為多不？問可算得是多不？甚多世尊句，長老答辭。此科但設喻，為下文作引。蓋以無量數之沙比喻世界之多者，皆為借以顯下文眾生心多，如來悉知耳。

（巳）次，悉知。

一三五 **佛告須菩提。爾所國土中。所有眾生若干種心。如來悉知。**

經中凡標佛告句，皆鄭重之詞。令讀經者，鄭重向下所言也。爾所者，如許也，指上文無量言。無量國土猶言無量世界。但世界是通名，國土是別名。今將言眾生，故換言國土，不言世界。何以故？舉國土之別名為言者，顯眾生有種種差別也。所謂十方剎土，所有眾生，種種差別是也。蓋謂無論是何族類、色身等差別眾生，大而天人，小而螻蟻，其心無不悉知。

上科不但言世界而曰佛世界者亦含深旨。當知世界之執持不壞，固由眾生業力，然非仗佛慈悲威神之力為之攝持，以眾生業力之惡濁，早不知成何不堪之狀況矣！一切眾生皆蒙佛恩而不自知，猶之動植飛潛之得生成，全受日光之賜而不知者同也。語云：雷霆雨露總天恩。天之有恩，實由佛之施恩也。試觀諸大乘經所說，梵王，帝釋，乃至日月天子，一切諸神，皆在佛前發願，護持眾生，故知世界之執持，實賴佛恩慈悲威神之力。總之，此經一字、一句、一名詞、一稱謂，皆含妙義，不可忽略。

世界國土，已多至無量，則其中之眾生，其數之多那復可說，何況眾生心

乎？真所謂不可說不可說矣。何以故？既是眾生心，則念念不停。即以一眾生言，其心之多，那復有數，況不可說之眾生心耶，故以若干種概括之。若干種者，言其差別之多，無數可說也。

上科由一恆河，而說其中無數之沙，由無數沙，而說為無數恆河，由無數恆河，而說其中無量之沙，復由無量沙，而說為無量世界；此科又由無量世界，而說其中不可說之眾生，然後由不可說眾生，而說其不可說不可說之心。所以如是層遞以說之者，既以顯不一之義，以跌起下文之不異，且以引起如來悉知耳。以至不一之事而悉知之者，豈差別之知見所能悉知哉，世尊蓋以如義知之耳，故曰如來悉知。此義與下如來說相應，總以示菩薩應如是知也。如來悉知其為何？下科何以故下，正明其義。眾生之心究如何，再下科所以者何下，正明其義。

（辰）次，釋明非心。

一三六 **何以故。如來說諸心皆為非心，是名為心。**

諸心，指上科若干種心言。非心句，約性言，暗指非真心，真心即性也。

是名句，約相言，謂如是之心，特假名為心耳，暗指其是妄心。妄心即下文遷流心。遷流便有相，故曰是名。名者名相也。此處不宜將真妄點破，只可渾含說。因是妄非真，下科方說出所以然。此處說破，下科便成贅文。

何以故？自問也。問：眾生若干種心，如來何故悉知耶？如來說下，自答也。答謂：雖曰若干種，而如來知其實可概括為一種，曰：皆是非心，但為假名之心耳。看經文表面，似但說明如來能悉知，并未說出何故悉知者然，實則悉知之故，已影在其中。其故何在？在如來二字。蓋如來者，諸法如義。如者，真如也。真如者，同體之性也。已證同體之性，便成大圓鏡智。所以一切眾生起心動念，佛心鏡中，了了分明。且佛心無念，故知動念者，皆為非心。此悉知之故也。上科曰如來悉知，此科曰如來說，正明其依如義而知，依如義而說也。

昔唐代宗時，西方來一比丘，眾稱之曰大耳三藏，自言有他心通。代宗請南陽忠國師（禪宗大德。）試之。坐少頃。師問：老僧今在何處？答曰：在西川看競渡。少頃，師又問。答曰：在天津橋上看弄猢猻。師寂然少頃，再問，即不知矣。師呵曰：他心通在甚麼處！他心通者，知他人心中之事也。忠國師先

故起念，忽在西川，忽在橋上，以試之。迨後寂然，是不起念。念既不起，遂無從知。以此事為證，如來悉知，更何待言。

須知凡夫心念，雖鬼神亦知之。所謂機心纔動，早被神知。若微細念，則惟菩薩羅漢能知。佛則無不悉知也。忠國師呵斥之語，不解意者，以為不信他心通，非也。呵斥之意，不出二種。當知神通不可執，執之，輕則賣弄生害，重則著魔發狂，此以理言也；忠國師弟子甚眾，代宗亦其弟子。矜奇好異，人之恆情，倘大眾看重此等事，既足為修行之障，且恐為法門之害，此以事言也。

此大耳三藏，通必不高。若其高也，起微細念亦能知，即不起念亦能知其未起念也。何致忠國師寂然，便惶然不知所云。通既不高，而在眾中，自言得通，跡近賣弄，顯違佛勅。（佛令弟子，非遇不得已，不許顯神通。）國師斥之者，意在於此。當知三明六通，是學佛人本分事。但修行時，不宜注重此事，恐走入魔道。無明盡時，神通自得。得之之後，亦不宜輒與人知。恐為揑怪者所藉口，後患甚多也。

上來由沙、而河、而沙、而世界、而國土、而眾生，事相種種不一，而歸結之於眾生心，非但示心外無法已也。蓋說河，所以喻心念之流動。說沙，所

以喻心念之繁密。說沙為河，喻心念由微而著。說河之沙，喻心念由總而別。由河沙而說到世界國土眾生，喻眾生心念既流轉不停，（如河。）復膠固不化，（如土。）既細瑣無比，（如沙。）復馳騖無極，（如世界。）有任運而起者，（如河沙等。）有施設而成者，（如國等。）有源流，有本末，有通，（如世界。）有別，（如國。）有別中之別。（如眾生。）所以言若干種心也。

如上所說，凡有兩重不一不異。外而山河大地，內而五蘊色身，其事相至不一矣；而為眾生心所現物，則不異也。又復眾生心念多至若干種，不一也；而皆為非心，則又不異。此皆發覺者所應了知。然此兩重不一不異，尚不過為下文作引案耳。

總而言之。不一不異諸句義，既顯法法皆如，即是顯無有定法。令行人當於一切法上，活看活用，不生拘執。故佛時而說一，以顯其不異；時而說異，以顯其不一；時而一異俱說，顯其雖不一而不異，雖不異而不一；時而一異皆非，顯其并不一不異亦不可說也。無非為遣情執，遣之又遣，功行至於俱不可說，則證諸法一如矣。其說有無諸句，皆是此義。總以明處處不可著，以治眾生處處著之病而已。無論世出世法，皆應依此義觀，依此義行。

（辰）三，結成叵得。

一三七 **所以者何。須菩提。過去心不可得。現在心不可得。未來心不可得。**

叵得，即不可得。過去心三句，唐慧淨法師注中初句過去，次句未來，三句現在。無著菩薩論亦然。次序雖異，大旨無關。

此科說明非心之所以然也。過去、現在、未來名為三際。際者，邊際，界限之意。過去非現在非未來，現在非過去未來，未來非現在過去，各有邊際，故曰三際。心念既有三際，故謂之遷流。遷流者，言其心如水之前浪後浪，相推而前，遷移流動而不息也。此即色受想行識之行。行者，行動，遷流之意也。蓋因其心念，剎那不停，故曰遷流。因其遷流，故有過去、現在、未來。然而過去則已去，現在又不住，未來尚未來，故皆不可得。剋實言之，只有過去、未來，并無現在。蓋剎那剎那而過去矣，那有可得。不可得者，明其當下即空也。若夫真心，則常住不動，絕非遷流。但因眾生無始來今，未曾離念，念是生滅之物，故成遷流，故為非心，言非常住之真心也。生滅心是妄非真者，以真心本不生滅故也。既生滅之不停，那有實物，故曰是名為心也。

上科明圓見，是令不明理而自是者，明了無是非是，尚是說不可執之當然；

此明正知中，則明不可執之所以然矣。故曰所以者何。即如此科之意，蓋謂，汝於一切法取執者，在汝意中，必自以為我能取，不知即此能取之一念，三際遷流，當下即空。念尚不可得，尚何能取之有乎？三言不可得，真乃錐心之語，直令我見無安立處。楞嚴經曰：「一切眾生，從無始來生死相續，皆由不知常住真心性淨明體。用諸妄想，此想不真，故有輪轉。」當知眾生從無始來，認妄為真，遂致生死輪轉者，因一切唯心造，生死輪轉之苦，實由其心生滅輪轉故耳。蓋一言及相，必有生滅。重在心不隨相而動，（動，即行也，所謂遷流也。）便除一切苦矣。所謂了生死出輪迴者，心了耳，心出耳。

故修行人第一步，便當明了此理，辨清孰為真？孰為妄？其實極易辨別。淺言之，分別執著者，妄也；不分別執著者，真也。深言之，真心無念，起念即妄。（由行緣識，故起念為分別執著之根。）所謂修證者無他，除妄是已。妄云何除？離念是已。離念則分別執著自無，真心自見，生死自了。離一分，見一分，離得究竟，見亦究竟矣。

一切眾生，所以認妄為真者，由於不知其是不可得。何故不知？由於心粗，不辨其是生住異滅，剎那相續。若知其是剎那相續，則知是遷流而不可得者矣。

既不可得，執之何為？且自以為能執，而實無可執，徒增業力而已，真愚癡可憐也。此理惟佛知之說之，而為修行人所急宜覺悟者。故明正知中，首先便言此事，以其為成凡成聖之關鍵故也。由是觀之，本經雖離相離念并說，實歸重在離念，不過以離相為離念之方便耳。迨至念離，則見相即見性。儘管隨緣現相，廣度眾生毫無障礙矣。何以故？心念既離，其於相也，不離自離故。

此科之義，一深無底。上說不可得，是約妄心明義。殊不知佛說此科最大宗旨尚不在此。宗旨云何？在令學人，即妄證真，頓契無生也。何以言之？三際遷流之心，所謂無明緣行也。無明者，不覺也。一切眾生，初不覺知念念遷流，故隨而分別執著。分別，便成第六識，執著，便成第七識，則行緣識矣。此中言如來知者，令學人當如是知也。知者，覺也。且告之曰：遷流之心，當下即空，實不可得。正是令學人速覺，當直下向不可得處觀照契入，則湛湛寂寂，當下便是常住真心，正所謂狂心不歇，歇即菩提矣。故此科之義，是明至圓極頓，直指向上之法門也。

昔二祖問初祖安心法。祖曰：將心來與汝安。曰：覓心了不可得。祖曰：吾與汝安心竟。正與此中所說同一法味。當如是知，勿負佛恩也。故上科皆為

非心是名為心句義，亦可兼明真心。蓋真心無名無相，唯一空寂。說為真心，亦非心也，但假名耳。古德所以云：說似一物即不中也。

由是觀之，此科亦具兩重不一不異。過去心、現在心、未來心，是為不一；皆不可得，是為不異。又復遷流心與常住心，不一也；知其不可得而當下空寂，則不異矣。合之上科所說，共為四重。當知佛之委曲說此四重者，開示修觀之方便也。方便云何？先觀河沙等器界根身諸法之不一，而銷歸於眾生同具而無異之心。既而進觀心念有若干種之不一，而銷歸於諸心所不異之皆非是名。更觀心之所以皆非者，由有三際遷流之不一也，則銷歸於三際不異之不可得。當知不異者，如義也。步步由不一觀不異，則步步趨向真如矣。即復深觀遷流心常住心，雖曰不一，不過性相之異耳。則離相會性，而銷歸於本無可得之大空，尚復何異之有？則寂寂明明，明明寂寂，一念不生矣。一念不生，而實相生矣。豈非一超直入之修功哉，妙極妙極。今為諸君一一拈出。

若能依此義以修觀行，一日千里，尚何待言。當知四重之義，重重深入。而步步由不一入不異，即是步步除分別執著，亦即步步無我。迨至一念不生，人我法我，尚復何存乎？真無我之妙法也。菩薩不向此中通達，更向何處通達？

此一大科為開佛正知，是令開佛之正覺也。故聞如是教，便應如是開。如是開，便是如是覺。如是覺，便能如是證矣。圓頓大法，孰過於此。下諸法緣生一大科，亦復如是開之覺之。而一是向心行上開覺，一是向諸法上開覺。雙方並進，則心境皆亡，我法俱空矣。正所謂無我相，無法相，亦無非法相，而離一切諸相，則名諸佛矣。教下名言甚多，無此直捷了當。宗下棒喝交馳，無此彰顯明白。願與諸君共勉之。

（卯）次，明諸法緣生。分二：（辰）初，約福報明無性；次，約法施明體空。

此一大科標題含義甚多，先當一一說明，入文方易領會。上心行一科，是約內心明義；此諸法一科，是約外境明義。外境之事相甚多，故曰諸法。諸法多不勝數，將從何處說起？今約福報及法施明義，則可以賅攝一切法矣。蓋福報之義明，非福報之事，便可例知。布施即攝六度，六度即攝萬行。而布施中則以法施為最。若法施之義明，所有六度萬行，皆可例知也。法施是善行，善行之義明，非善行之事，亦可例知也。

至於緣生二字，當分條以說之。頃言含義甚多，指此言也。

（一）內典中因緣二字，有時分說，有時合說。分說者，因是因，緣是緣，不容混也；合說者，說因即攝緣，說緣即攝因，蓋親因謂之因，疏因即是緣，故可合說。此緣生一言，乃合說者，所謂因緣生法是也。因緣生法者，謂一切法之生，不外因緣，從無無端而起者也。故法即因緣所生之果。因緣生法，無異言一切法不外因果。而福德及具足身相，是約果報明義。法施，是約因行明義。既一切法不外因果，故攝一切法盡。

（二）諸法緣生者，謂一切法本來無生。但由因緣聚會，假現生相耳。此意，蓋明諸法是假相而非真性。以性乃本具，萬古常恆，非由因緣聚會而生者也。故標題曰無性，言其但有相而無性也。當知佛書所言性，皆指心體之性言，與俗書所謂物性性格等說，絕不相侔。而一切法既皆為假現之相，可知一切法之當體，如幻如化，如空中花，如水中月，絕非實物矣。故標題曰體空，此體字指當體言，猶俗語所謂本身，非謂性體也。是故緣生之義，即顯其有相無性，當體是空耳。福德及具足身相，顯無性義便；法施，顯體空義便，故分配言之。

由是可知，說緣生，無異說不可得。而說不可得，亦無異說緣生。何以

故？心之行動，亦緣生法故。所謂無明緣行是也。夫眾生處處執著，一言執著，便有能、所。就能執一面言，無非妄念；就所執一面言，便是諸法。今告之曰：汝以為有能執者耶？心行叵得，能執之意，當下即空也。又告之曰：汝以為有所執者耶？諸法緣生，所執之法，亦復當體是空也。如此開示，正是將眾生執見，從根本上推翻。若發覺者，通達此理，我見可冰銷矣。何以故？我見之起，起於執實，既認妄念為真心，又以諸法為實有，遂致我見不能遣除。故欲遣我執，最妙觀空。佛稱醫王，又稱空王，即謂能醫眾生執實之病耳。

（三）緣生與不可得，皆明即空之義。如上所說，固已。然而大旨雖不異，而含義之廣狹則不一。蓋不可得之義，但明即空。緣生之義，既明即空，兼明即假。妄念為成凡之由，將欲了生死，證聖果，必須斷念。故只宜說不可得，不宜說緣生。諸法固不應取著，亦不應斷滅。故只宜說緣生，不宜說不可得。何謂即空即假？當知一切法，只是緣生，本來是空，此所以言即非也；然而既已緣生，不無假有，此所以言是名也。故法與非法，皆不應取也。且以一切法雖體空而緣生，乃是即假之空，所以雖絕

非真實，而事相儼然，此眾生所以難出迷途也。以一切法正緣生卻體空，乃是即空之假，所以雖事相儼然，而絕非真實，此行人所以亟應覺悟也。云何覺悟？空有不著是已。云何而能不著？要在離相離念。必離相離念，乃能隨緣不變，不變隨緣耳。

（四）前言心行及諸法兩科，是開示一超直入之修功。然其中亦有雖不異而不一者，不可不辨。蓋直向心行不可得處契入，是契入空寂之性體；若直向諸法緣生處契入，則是契入如實空如實不空之體相用，亦即契入寂照同時之性德者也。然而得體方能起用，不空須自空出。若不離念，寂且未能，遑論乎照。故學人於行門，必須空有不著；而於觀門，則須一空到底，此理不可不知也。總之，心行叵得，應離念也。諸法緣生，應離空有二邊相也。前不云乎？離念為離相之究竟，離相乃離念之方便，故用功當以離念為主。念若離時，空有二邊相，不必說離而自圓離矣。雖然，諸法緣生，即空即假之義，離念者亦不可不通達之，以為補助。當知心性本空有同時，故唯心所現之諸法，亦無不空有同時。今觀諸法緣生即空即有，即無異觀心性之即空即有也。若但知離念，而不知修此

觀，恐墮偏空，而不能達到寂即照，照即寂也。故於說心行叵得之後，復說諸法緣生，此理更不可不知也。是乃佛之正知，當如是開之也。

（五）上說性與諸法空有同時之不異。然其中亦有不一者，不可不辨也。蓋真心不但真空，且是真有。真空者，離名絕相故；真有者，常恆不變故。彼一切緣生法不然，本無是物，但現假相而已，乃是真空假有者也。（剋實論之，尚不足言真空，只可謂之假空。因諸法之空，是由假有形成者耳。既非實物，空有俱說不上。茲姑隨順古義，說為真空假有。）因其本空，故說假有。因其假有，故知本空。為欲明其空有是相待相形而成，故曰空有同時耳。不似真心，離名絕相之空，常恆不變之有，皆是絕待。其同時並具，初非由於相待相形而成者也，故謂之真，故能為一切法之體。又復真心既萬古常恆，故曰本不生。若一切法亦名本不生者，乃因假現生相，形成為本來不生耳，實則本無是物，無所謂不生也。故本不生之名雖不異。而一真一假，亦復不一。

或曰：心外無法，心生則種種法生，此心蓋指妄心而言。然則佛菩薩既無妄念，而能現種種境相，不知何由而成？答：佛菩薩實無有念，種種

境相，亦實由心而現。此則由於因地發大悲願隨緣度眾，故證果後，雖不起念，而藉夙昔悲願熏習之力，便能隨機感緣，現諸境相。此義散見諸經論及大乘止觀。故修因時，必須悲願具足，深觀諸法緣生之義，使熏習成種，乃能於大定中隨緣示現耳。上說諸義，皆行人所應了知。不然，必疑證果後何以念猶未淨。或疑無念則無所現。或疑真心與諸法同一即空即有，同一本不生，何以為諸法之體耶？茲姑乘便一言之。

（六）開經以來所說諸義，得此心行叵得，諸法緣生兩科，乃洞明其所以然。蓋說三空，說一切皆非，等等句義者，以心行不可得故也；說二邊不著，說一切皆是，等等句義者，以諸法緣生故也。故此開佛知見一大科，實為全經最要部份。前後所說，無非開佛知見。信者信此，解者解此，修者修此，證者證此。合信解行證，方將開字功夫做了。信是初開，而解、而行、而證，乃究竟開也。

（辰）初，約福報明無性。分二：（巳）初，明福德；次，明報身。（巳）初，又二：（午）初，明福德因緣；次，明緣會則生。

（午）初，明福德因緣。

〔一三八〕須菩提。於意云何。若有人滿三千大千世界七寶。以用布施。是人以是因緣。得福多不。如是。世尊。此人以是因緣。得福甚多。

世界寶施，前曾說過。就已說者發明緣生之義，有微旨焉，蓋示上來所說一切法相，皆應以緣生義通之。中論云：因緣生法，即空即假。當知不但所生法，即空即假也，因緣亦復即空即假。因緣即空即假，故雖不著相而應行布施，前所以言應無所住行於布施也；因緣即假即空，故雖行布施，而應不著相，前所以言應布施不住於相也。所生法即空即假，故雖當體是空，而緣會則生，前所以屢言是名也；所生法即假即空，故雖緣會則生，而當體是空，前所以屢言即非也。

此科是總明緣生之義。何謂總明？從布施因緣說到福德，福德即布施因緣所生法也。故布施，因也。福德，果也。因果並說，故曰總明。則下報身但約果言者，便可例知果必有因。法施一科似但說因，亦可例知因果無盡。蓋必能施、所施，及聞法施者，各有因緣，且一齊聚會，乃有此法施之事發生。是此一法施，乃無數因緣聚會所生者也。而將來各各所得之果，則又由此一法施之因緣所生，豈非因果無盡乎！

布施等為佛門大事，尚不離緣生，不離因果，則其餘一切法可知矣。故約此數事言之，以示例焉。所謂總明者，復有一義。本科但泛言福德，而下科則言報身。證得報身，可謂福德多矣。本科泛言布施，下科復專約法施為說，皆無異為本科指實者，故亦可判本科為總明，判下報身法施兩科為別明。

前半部中，長老答辭，多言不也。即不答不也，亦從無答如是者；後半部惟開佛知見中，答如是最多。（此外只有答以三十二相觀如來一處，言如是。）此經字字皆含深義，可知凡答如是，決非泛言，實承前已說者，表示諸法一如，一切皆是之義耳。前言一如皆是，是明融相會性。此諸法緣生所明之義，亦意在融相會性也。長老深解義趣，故先答如是，繼之曰此人以是因緣得福甚多。正指示行人，應領會諸法緣生道理，以通達乎一切法皆是一如耳。蓋緣生道理，即空即假是也。觀照即空即假，以契入如實空如實不空，則融諸法之相，而會一如之性矣。

前云：不住相布施，福德不可思量。今云：得福甚多。甚多者，不可思量也。經旨趨重下科，此科所說，不過為下科作引案耳。故不住相一層，此中未言，而下科言之。

（午）次，明緣會則生。

須菩提[一三九]。**若福德有實．如來不說得福德多。以福德無故．如來說得福德多。**

此科是佛正意。說上科，正為引起此科來。此科辭旨深細，須分數層明之。上科已明福德是緣生法矣。既由緣會方生，豈得有實？有實，便非緣生矣。若非緣生，福德便無得之之路，以一切法，從無無端而得者也。故曰：若福德有實，如來不說得福德多。

以者，因也。無者，無實也，正對上文有實言。謂因為福德是緣生法，即空即假而無實之故，一切眾生但能布施六度，深植因緣，則因緣聚會，福德便生矣。聚會者，成熟之意也。故曰：以福德無故，如來說得福德多也。

經中兩說字，著眼。意顯表面說福德，骨裏是說布施也。何以故？若執福德有實，是不知其為緣生法矣。不知為緣生，便不知在因上注重。若不修布施之因，那來福德之果乎，故如來不說得福德多也。殊不知正因福德當體即空而無實，乃是即空即假之因緣生法，故欲得果者，但修其因，若勤行布施，則福

德自至矣，故如來說得福德多也。

如上所說，經中大旨已明，然猶未說徹也。何以故？只說了得不得的關繫，多不多的關繫，尚未說著故。當知佛說緣生，重在令人徹了一切法即空即假，以通達乎無我而融相會性耳。此層道理，須先說清源委，便易明了。

法法莫非因緣所生，故福德是緣生，布施亦是緣生。然則福德之因緣為布施，布施之因緣為何耶？當知布施之因緣，發心是也。發心小則布施小，福德亦小；發心大則布施大，福德亦大。然則發心云何為大耶？不住相是已。心有所住，則有所束；無住，則無拘束，無範圍，故大也。故欲布施不住相，必先於福德不住相。若注意於福德，是以福德為實有也，（有實，即實有之意。）便住相矣。既於福德住相而行布施，是為福德行布施也，則布施亦住於相矣。蓋世尊之說此科，是將前來所說不住相布施之言，更加徹底發揮。無異對住相布施者，揭穿其病根所在。蓋布施之所以住相，無非為貪求福德耳。

文中如來說三字甚要，謂依如義而說也。蓋謂若於緣生之理未能徹了，但知以布施因緣，能得福德，遂貪求福德以行布施，則大誤矣。殊不知佛說緣生，是令體會緣生之法，即空即假，而於諸法不執，銷歸一如之性耳。若以福德為

實有，勢必貪求福德以行布施，而住於相矣。既住於相，是向外馳求而違性矣。則以布施因緣故，不無福德。而以住相因緣故，其所得者，無非三界內俗福，縱生頂天，終是苦因，故依如義不說得福德多也。

若其徹底明了緣生道理，觀一切法，即空即假，即假即空，并無福德之念，（文中明明一反一正，相對而說。反面既以有實為言，正面亦應有無實一義，故以無實釋無字。然經文究竟只單言無，故應補出無念一義。無念義更徹底，宜於此處說之。）但為利益眾生，修離相之三檀，則是福慧雙修，悲智具足，必得不可思議不可稱量無邊功德，所謂無上菩提之果矣。依如義說，其得福德多矣哉。

觀此經旨，足見因果道理，必應徹底明了。若但知粗淺因果之說而不徹明其理，因小果亦小矣。當知佛說之因果，絕不可與外道典籍世間俗書中所說因果等視齊觀。佛經所說因果道理，是徹底圓滿的，是極其精微的，皆是用即空即假即中三諦之理來說明的，或用八不等二諦之理來說明的。必須二諦三諦道理明了，佛說之因果乃能徹底明了。然後始知佛所說的因果道理，廣大圓妙，世出世法，所莫能外，然後始知因果可畏。少起一念，便落因果矣，何必待之行事哉。然後始知佛法為人人所必需。不但學佛者應明了佛理，即欲成一人格，

亦不能不明佛理；欲真明了世間法，亦不能不先明佛理。然後始知離相離念，關繫重大。決不致漠視，決不敢畏難。乃能發大心、修勝行、證妙果也。

現今有心人，多知昌明因果之說，搜羅事實，印送書籍，以期救陷溺之人心，挽危險之世運。此是最好之事，且為極要之事。但往往有人不願寓目，以為太淺，則何不向大乘佛法中求之。如二諦三諦等道理，皆佛說因果之真詮也，乃因果之第一義也。明得少分，有少分益；明得多分，有多分益。總之，佛說之因果，能令人成世間善人、賢人、聖人，乃至成菩薩、成佛，其廣大圓妙為何如哉！

（巳）次，明報身。分二：（午）初，明色身非性；次，明相好非性。

（午）初，明色身非性。

一四〇 **須菩提。於意云何。佛可以具足色身見不。不也世尊。如來不應以色身見。何以故。如來說具足色身。即非具足色身。是名具足色身。**

流通本作不應以具足色身見，此句中唐人寫經無具足字，可省也。

具足色身，及下科具足諸相，古人有種種說。或合色身、諸相渾而言之曰

丈六金身，則說為應身矣；或分指色身為八十種好，諸相為三十二相，此亦是作應身會者；或謂色身是報身，諸相是應化身。惟清初達天法師則曰色身、諸相應約報身說，此說最精，應從之。蓋經中既於色身、諸相皆曰具足。具足者，圓滿之義。其指功行圓滿萬德莊嚴之報身言，確鑿無疑。因丈六金身三十二相等之應化身，與功行具足莊嚴具足之義不合也。

身相分說，含有要義。蓋色身名為具足者，正因其諸相具足耳。故色身為所莊嚴，諸相為能莊嚴。分而說之，意在顯其有能有所，正是緣生法耳。若本具之性，惟一空寂，既非色相，那有能莊嚴所莊嚴之別。

不也，活句，謂亦可亦不可也。蓋法身報身，不一不異。若會歸不異之性，則可見；若執著不一之相，則不可見也。故接言如來不應以色身見。上言不也，下言不應，正相呼應。意顯無所謂可不可，但不應耳。曰如來，曰以，皆含精義。說一以字，執相之意顯然。如來者諸法如義，乃不異之性。色身為不一之相。豈應執不一之相，見不異之性。言下含有若其泯相，則可見性矣。

何以故下，明不應之義也。如來說者，約性而說也。約性而說具足色身，則色身乃多劫修因所現之果報耳，是緣生法也。緣生非性，即假即空，故曰即

非具足色身。然而既是本性隨緣，所現修因剋果之相。雖當體是空，而即空即假，名相儼然，故曰是名具足色身。下科具足諸相之即非、是名，亦如此釋之。總以明報身是緣生法，即假即空，即空即假。若不明即假即空之義，勢必執相而昧性，則性相隔別而不一矣，何能見性？若不明即空即假之義，又必執性而廢相，性相亦隔別而不一矣，則所見者，實非無相無不相之全性，亦何能謂之見性乎哉？故必深解緣生道理，體會具足色身等，乃是即假即空，即空即假，而兩邊不著，然後性相圓融而不異，則見相便見性矣。其所見者，乃是無相無不相，亦即如實空，如實不空之全性矣。

如來之勝報身尚是緣生，可知一切法，莫非緣生。故一切法皆不可執，執則必墮一邊矣。執者，所謂取著也。心有所取，由其動念故也。故欲一無取著，惟有離念而已。當知佛說諸法緣生之宗旨，在令人體會即假即空，即空即假道理，知一切法本無可執，亦不必執，以離念耳。所以令離念者，修離念之因，必獲無念之果，仍不外乎緣生法也。無念者，所謂佛智也，真如也。由此足見世法出世法，莫非緣生，即莫非因果。無智慧者，以惡因招惡果，以善因招善果，以小因招小果，以有漏因招有漏果。若開佛知見，則能以殊勝因招殊勝果。

何謂殊勝，無念是已。總之，法法皆是緣生，故法法皆是即空即假。故於世出世法，皆應二邊不著。而欲不著之徹底，惟有離念。又復世出世法，皆是緣生，故世出世間，不外因果。故離念為因，便證無念真如之果也。

凡以前以後說即非是名處，皆是為明此義者，皆當以上來所說者通之。以前尚未明說諸法緣生之義，故不能如此暢發，而今則應如是通達之也。當知此經體例，是從散說到整，先演繹而後歸納。故以前所說，得以後所說者證之，其義愈明。此所以令菩薩通達，謂當以後義通達前義也。講說全部經文，必須依順淺深次第，隨文而說。故講前半部時，只可含攝後半部之大義，斷不能將後說之義，在前說中痛說。何以故？前文有前文命意。若只顧說大義，而不顧其線索，便將經義本來井井有條者，說得雜亂無章，反令聞者莫名其妙。然說至後義時，若不將前說者貫串歸納，便成散沙，不但前說者毫無歸著，即後說者亦不見精彩，聞者亦復莫名其妙也。

註家若犯此病，則讀之惝恍迷離，不得頭緒。頭緒未清，欲求深解難矣。總之，此經之難講，前後不異。而前後所以難講處，則又不一。前之難講，難在要義多在後文，講時往往犯手，只能帷燈取影，不能暢所欲言。後之難講，

難在理深境細，言語不易形容，且處處應顧到離名絕相一層，雖可暢所欲言，卻不可說煞一字，塞人悟門也。會中頗有發大心欲弘揚此經之善知識，此理不可不知也。

（午）次，明相好非性。

〔一四一〕須菩提。於意云何。如來可以具足諸相見不。不也。世尊。如來不應以具足諸相見。何以故。如來說諸相具足。即非具足。是名諸相具足。

好者，相之別名。謂隨其形相，更細別其相之種種好也，故曰隨形好。今曰具足諸相，便攝有好在。若其無好，不能稱諸相具足也。尋常所說三十二相，八十種好，是應身相好。若報身相好，如華嚴經相海品中所說。如來頂上，有三十二寶莊嚴相。眉間、眼、鼻、齒、唇、頸，各有一莊嚴相；舌有四相；口有五相；右肩二相；左肩三相；胸前一相，即吉祥卍字相也；胸左右共有十相；左右手共十三相；陰藏一相；兩臀、兩髀、兩脛共六相；汗毛一相；兩足共十三相，以上共九十七種妙相，名曰大人相。欲知其名稱相狀，可檢經文。然此尚是略說，若具足說，則有十華藏世界海微塵數大人相。蓋報身相好，無量無

邊也。今云具足，指此而言。華嚴云：「一一身分，眾寶妙相以為莊嚴。」由此經意，可知具足之名，正因具足諸相而稱者也。故前云諸相為能莊嚴，色身為所莊嚴。餘義同前。凡上科所說即非是名等義，皆與此通，勿庸贅言。諸相具足，即是具足諸相。佛之色身相好，所以稱為殊勝第一者，即在具足二字。故顛倒言之以見意。

自開經至此，舉身相問答，共已三次，而每次所明之義不同。今分三層，彙而說之，以便通達，一層深一層也。

（一）初次問可以身相見如來不，但言身相二字，是一切身相皆說在內，不專指佛之身相。如來亦通指自性，非專指佛；第二次問可以三十二相見如來不，是專約佛說，然是說應身也；此次問辭曰：具足色身，具足諸相，是約佛之報身說矣。

（二）初次問答，正承不應住相之後，故但曰身相即非身相，而不說是名，以顯相皆虛妄，故不應住之義；第二次問答，因正明不壞假名，故即非是名並說，以顯約性則非，約相則是，兩邊不住之義；此次正明諸法緣生，故亦即非是名雙舉，以顯緣生之法，空有同時之義也。

（三二）前兩次問辭曰：可以身相見如來不？可以三十二相見如來不？如來者，性德之稱，見如來猶言見性。當知相不應住者，為見性也。性真實，相虛妄，逐妄便違真，故欲見性者，不應住相。

然初次約身相以明不應住者，因身相與性最為密切。身相尚是虛妄，諸相可知矣。身相尚不應住，諸相之不應住可知矣。然所謂不住者，謂應於相上即見其非相，便是不住，便能見性，非謂壞相而後見也。身相如此，諸相皆然，此初次問答所明之義也。

第二次不壞假名，是說在離名字相離言說相之後。故約三十二相之名言，以明離相之真實義。意謂真如之性，離念境界，不可以名名，不可以言言，不可以相相，故應離名言相以自證。然所謂離名言相者，謂應知性非名言之所及，非謂無名、無言、無相也。但於名言之假相，心不取著，便是離矣，便見性矣。如來之應化身，不明明有三十二相之名言乎？而此相實如來之所顯現。故於相不著，即見如來。知得應化身三十二相之名言，應如何離，則知一切法相之名言應如何離矣。此第二次問答所明之義也。

此次初問佛可以具足色身見不？次問如來可以具足諸相見不？或曰佛，或曰如來，皆具精義。且初問只應言佛，次問只應言如來，不可移易。何以故？當知佛為果德之稱。具足色身，則為果報之身。故說具足色身，應說佛名。以顯此身，正是證果成佛者報得之身也；如來為性德之稱，具足諸相，為性德圓明顯現之相。故說具足諸相，應說如來名。以顯此相，正是證真如性者顯成之相也。故前之佛與具足色身同說者，所以明因果非虛；次之如來與具足諸相同說者，所以明性相一如。

我前屢言羅什大師之譯此經，一字不濫下，字字皆含精義，字字不可忽略。觀此數科，益足證明。然則此身既是佛果之報身，為何不應以此身見乎？當知佛可以色身見，佛性何可以色身見耶？見佛當見佛性，豈但見佛身而已耶。故不曰佛不應以色身見，而曰如來不應以色身見者，為此。佛可以色身見不之問，正是探驗見地如何。蓋問能知見法身佛乎？抑僅知見色身佛乎？

具足諸相，既為性德圓現，為何不應以諸相見乎？當知性相雖一如，然言相則非性。所謂圓融中有行布，不可儱侗顢頇也。故若泯相而觀性，則既無相之觀念，何嘗不可見性；若執相以見性，則但有相之觀念，性又何可得見？故

不曰如來不可以具足諸相見，而曰如來不應以具足諸相見者，為此。而如來可以具足諸相見不之問，亦是探驗見地如何。蓋性相雖不一而實不異，雖不異而實不一。能於性相，深知義趣，而大開圓見，不執一，不執異乎？

又復此次兩問之辭，與前兩次問辭大不同，故明義遂大不同。蓋前兩次問辭，是問可以身相或三十二相見如來不，皆是約見者邊說，即是約因位說；此中兩番問辭，是問佛如來可以具足色身諸相見不，是約佛如來邊說，即是約果位說也，故當約果位以明義。云何明耶？當知佛之證果，亦由緣起，何況色身。如來性光，照而常寂，那有諸相，故皆曰即非也。即復當知，既因圓而果滿，遂有具足色身。雖照寂而寂照，不無具足諸相，故皆曰是名焉。即非者，顯其是即假之空也。是名者，顯其是即空之假也。豈止二邊不著，而且二邊俱融矣，此之謂圓中。通達無我法之菩薩，應如是知也。

不但此也。當知諸相圓滿，為性德圓明之顯現，豈可執謂離諸相外，別有法身乎。故曰是名。然亦豈可執緣生之諸相，便是法身。故曰即非。然則尚不應執如來現起之諸相以見如來，則執一切緣起之法相者，其不能見如來也，明矣。其皆不應執也，亦可知矣。當知具足色身，乃究竟覺果之勝報，豈可執謂

離色身外，別有佛性耶，故曰是名。然亦豈可執緣起之色身，即為佛性。故曰即非。然則尚不應執莊嚴報身，見清淨法身。則執緣起之五蘊苦報身者，其不能見自性法身也，又明矣。其更不應執也，愈可知矣。

總之，言是名，令其不可執異也。言即非，令其不可執一也。不執一異，是為圓見。見圓則知亦正，知正則見亦圓。若知一切法莫非緣生，則見一切法不一不異矣。見其不異而不妨不一，故本一如也，而緣生諸法；見其不一而不礙不異，故雖諸法也，而皆是一如。當如是通達也。

上言福德，凡屬善果，無論大小，皆福德也。此言勝報身，乃福德中最大最勝者。然無論大小勝劣，皆是約果明義。約果明義者，明其莫非緣生也。佛說緣生之要義，茲更概括為三種言之，層層深進。

（一）令知世出世法，一切皆空，惟因果不空。何以故？皆緣生法故。所以因果可畏。所以要修勝因，剋勝果。（剋者，剋期取證之意。）

（二）既一切皆空，而因果不空，故一切法即空即假。以即假故，所以因必有果，因勝果必勝。以即空故，所以因果雖勝，亦行所無事。此之謂深明因果。

（三）佛說一切法緣生者，意在明其本不生也。若二六時中，世法亦隨緣做，出世法正隨緣起。卻一眼覷向一切法本不生處，看之。亦不自以為能看。但於世出世法，正隨緣時，正如是看。正看時，正如是隨緣，可許他是一個伶俐漢。內而三際心，歸之不可得；外而一切法，歸之本不生。我法有藏身處麼？真乃一了百了，天下太平。本師教我們這些抄直路的法門，我們要一擔擔起，力奔前程。不見道，是日已過，命亦隨減，如少水魚，斯有何樂？若仍舊拖泥帶水，一步三搖，雖日日看經聞法，曉得些理路，有何益處？要防他所知障生，比煩惱障更壞也。開快步，走。

（辰）次，約法施明體空。分三：（巳）初，明無法可說；次，明聞者性空；三，明無法可得。

於福德勝報之後，接說法施一大科，正以顯示一切法皆是緣生也。蓋必有布施六度之因緣，乃能發生福德勝報之事相。故福德勝報，是約果說，即是約所生之法說。此法施一科，則是約因說也。約因說者，欲以顯示緣生無窮，因果無盡之義也。何以言之？當知一言布施，便有三方面：一布施者，二受布施者，三所施之物也。故此法施一大科，即開為三科。初明無法可說一科，約布施者說也；次明聞者性空一科，約受布施者說也；三明無法可得一科，約所施

之物說也。

佛所說法，皆是說其所證。故無法可得，是約所施之法說也。而就布施者言，云何知行此施，又云何能行此施，其因緣至不一矣。又就受施者言，何以成眾生，又何以能聞法，其因緣亦復甚多。再就所施言，此物云何生，復云何得，因緣復有種種。約此三方面之因緣，已千差萬別，說之無盡。何況三方面，倘不聚會於一時一處，仍無此一法施之事發生也。云何而得聚會耶，又非緣不可矣。由此可知，一切事莫非因緣所生者。

不但此也。既有此一法施之緣，又將發生種種之果。果復成因，因又成果。果因因果，自此以往，千差萬別，永永無盡。可見世出世間種種事相，所謂諸法者更無他物，只是不斷之因果果因，於眾生心目間顯現變幻而已。

眾生不知深觀其趣，遂為此相所迷。指而名之曰：此某法，此某法。殊不知指之為因，卻是前因之果。名之曰果，實乃後果之因。所謂因法果法，其本身無一固定者也。既不固定，便非實在，豈止剎那之間皆成陳迹而已。然則苦苦分別，牢牢執著，某法定某法，豈非癡乎？

不但認事相為實有者，癡也；若認事相為實無，亦何嘗非癡。何以故？一

切法不過因因果果，次第演變，眩人心目。初不能剎那停住也。乃執為有實，自生纏縛，不得自在，其為癡絕，固不待言；然而法雖非實，卻是自無始來，遇緣即起。因果果因，剎那相續，曾不斷絕。乃一味執空，不知隨順緣生之理，托殊勝因緣，獲殊勝果證。遂致既不能證本非緣生之性，超然於一切緣生法之外，以自解纏縛之苦，得自在之樂；更不能利用緣生事理，隨機感緣，示種種法，以拔眾生之苦，予眾生以樂。

其不能超出者，勢必墮落。何以故？惡取空故。（因不執實有，并因果亦不相信者，謂之惡取空。明其勢必造惡也。）縱不惡取空，但偏於空者，雖能超出緣生，而不能利用緣生，則沈空滯寂，成自了漢。（此類但修小因證小果，不知托殊勝因緣，獲殊勝果證。故雖能超出，自證本具之性，而不能利用隨緣以度眾生，如二乘是也。）故世尊呵之曰：焦芽敗種，墮無為坑。此兩種執空之病，雖苦樂不同，升沈迥別，然無智慧則一。

佛說此科，意在使人洞知緣生事理，以免執有執空之病。而令發菩提心修菩薩行者，當通達即空即假即假即空之緣生法，而廣為布施，俾自他隨順此理，空有不執。既超以象外，復得其環中，便成悲智具足之菩薩矣。何以故？不執

有，則人我空；不執空，則法我空。我、法雙空，便是洞徹三空之般若正智，便證空有同時之般若理體。成佛且不難，豈第成菩薩而已乎？故曰：若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。

如上所說，可知布施者，受施者，布施物之三方面，既皆因緣生法，則皆當體是空，故名為三輪體空。喻三方面為輪者，因輪之為物，迴轉不停。又他物為輪所輾，便破壞無存。以喻因果果因，更迭演變，曾無休息。且以喻財施破慳貪，無畏施破苦惱，法施則能開正智、破三障也。上來所說，皆本科要旨。先為說明，入文較易領會。

（巳）初，明無法可說。分二：（午）初，對機則說；次，本無可說。（午）初，又二：（未）初，示說法無念；次，釋有念即執。

（未）初，示說法無念。

一四二 **須菩提。汝勿謂如來作是念。我當有所說法。莫作是念。**

此下數科，理趣幽深。言其深而且隱，不易見得。且正面是明如來說法之義，而骨裏卻是教菩薩應如何離念，所謂言在此而意在彼也。茲先將正面之義，分層說明。再說其言中之旨。

上一念字，約如來邊說，觀文可知。莫作是念之念，則是約長老邊說，謂汝不應作是念也。此念字，躡上文謂字來。謂者，言說也。作是言，由於作是念，故以莫作是念誡之。作是言、念，其過何在？在作念、我當四字也。而作是言、念，便是謗佛。故誡以莫作如是言、念。此何理耶？下文何以故下，正明其故。當於下文詳之。

（未）次，釋有念即執。

一四三 **何以故。若人言如來有所說法．即為謗佛。不能解我所說故。**

何以故者，問何故不應作是言、念。有所說法者，謂心中存有所說之法，即作念我當之意。一說此言，其罪甚大，必墮無間。何以故？即為謗佛故。此所以不應作是念，作是言也。何以即為謗佛耶？經文似未明言，其實已暗示在如來二字之中矣。圓證本性，方稱如來。空寂性中，那得有念？那復有我？凡作念我當如何如何，惟妄想未寂，我執未空之凡夫則然。乃謂如來如是，是視如來同凡夫矣，非謗而何？當知說法是報化佛，并非法身如來。然必證得法身，方成報化身，故報化身與法身，雖不一而不異。故法身無念無說，報化身雖有說而實無念。經文特舉如來為言者，意在顯此。以示切不可疑佛有說法之念。

一有此疑，無異疑佛性不空寂，未證法身矣。亦即無異謂并未成佛矣。故曰即為謗佛也。

又復佛之說法，無非對機。機者，機緣。對機之言，正明說法亦是緣生。緣生體空，故法本無法。如來已證體空，故說即無說，豈得謂有所說法耶？佛何以能不起念隨緣說法？前所謂修因時悲願熏習之力，是也。此理，十卷金光明經說之最為詳明，不可不知。茲引而說之。經曰：「佛無是念，我今演說十二分教，利益有情。」十二分教，謂三藏。詳開三藏為十二部分也。此言佛說經律論三藏利益眾生，初不作念我當如是也。經又曰：「然由往昔慈善根力，於彼有情，隨其根性、意樂、勝解，不起分別，任運濟度，示教利喜，盡未來際，無有窮盡。」此言，雖不起念我當說法度眾，然能隨彼眾生根性、意之所樂、所解者而說之。且雖如是善應機緣，盡未來際，開示教化，利益一切，皆令歡喜，說法無盡，然亦并無分別機緣之念。乃是不起分別而自然合度，所謂任運是也。何故能如此耶？由於往昔在因地時，悲願具足，深觀緣生，熏習成種（善根也。）之力使然耳。

然修因時，一面觀緣生之假有，一面復應觀本具之真空。（本經開正知中，先

說心行叵得，即是令觀真空。次說諸法緣生，乃是令觀假有。）若不證得真空之性，雖悲願具足，深觀緣生，亦不能隨緣現起也。故經又曰：「依法如如，依如如智，能於自他利益之事，而得自在成就。依法如如，依如如智，而說種種佛法，乃至聲聞法。」此言證性而後二智成就。依此二智，一切自他兩利之事，皆得自在成就。不但能自在說種種法而已。不必起念分別自然而成，是為自在。法如如者，法謂法性，如謂真如，次如字謂一如也。蓋言與法性真如而一如，此根本智之異名也。如如智者，初如字一如也，次如字謂真如，智謂根本智。蓋言與真如根本智一如，即後得智之異名也。

根本智即是性體，後得智乃為性用。得體而後起用，故他經譯為後得智。對後得而明根本，故亦名之曰智，其實只是性體。故本經譯為法如如而不曰智，各有取義，皆無不可。蓋根本智言其照真，後得智言其照俗。照真則惟一空寂之性光，不謂之智可也。然既性光朗照，謂之曰智，亦何不可。照俗則鑒別千差萬別之事相，稱之曰智固宜。然雖曰鑒別，并非起念分別也，故曰如如智耳。

經又以喻顯其理曰：「譬如無量無邊水鏡，依於光故，空影得現種種異相，空者即是無相。」水鏡皆喻性。水喻清淨。鏡喻圓滿。無量無邊，喻性之徧虛

空周法界也。光喻二智，智乃光明義故。空喻性體空寂。影喻妄念。異相喻差別事相。無相喻無念。空者即是無相句，正明空影之義。且明雖現種種相，其中仍然無相，故謂之空。總謂水鏡無塵而發光，依於此光，故能於空無塵中現種種相。佛性亦然，無念空寂，則智光圓徧。依此智光，故空寂無念中，而得種種之事自在成就。可見自在成就，正由無念空寂而現智光。

今謂如來作念我當說法，便同凡夫，豈是如來？既不空寂，又豈能說法自在？正所謂以輪迴見，測圓覺海，無有是處。當知說法如谷響，謂如空谷傳聲，有感斯應，初無容心也。又如桴鼓之相應，大扣大鳴，小扣小鳴，適如其分，自然而然者也。佛之說法，如是如是。此所以不應作此言、念也。然則何故作此言、念乎？世尊推原其故曰：無他，不能解我所說故耳。

或曰：前來世尊曾以如來有所說法不為問。長老明明答曰：如來無所說矣。何以此中，規誡長老不應作如來有所說法之言念，且曰不解所說，不知所不解者果何說耶？當知長老是當機，對長老言，意在規誡大眾耳。觀初曰汝勿謂，繼曰若人言，何嘗剋指長老乎。

所謂不解者，若約本經言，蓋防聞前來無有定法如來可說，及菩薩為利益

一切眾生應如是布施諸說，未能圓解，則於如來無所說之言，勢必錯會，其他諸說，亦必不能貫通矣。將謂菩薩尚應利眾行施，何況乎佛。佛之出世，原為說法利生者也。且今正熾然說此金剛般若，則如來無所說之言，蓋謂說了便休，不留一絲痕迹之意。前不云乎？無有定法如來可說，可知但無定法可說耳，豈一無所說。說了，無所說耳。正說時，豈能無所說。有所說法，雖非無念，然他念皆可離。說法之念若離，何以度眾生耶？不度眾生，又何以稱佛耶？此其所以公然言曰：如來作是念，我當有所說法。而不知其為謗佛也。

凡夫見解，往往如此，殊不知正與佛法相反。由此可見，解之關繫大矣哉。因不解故，邪知邪見，既懷疑念而自誤矣。又作此言，以破壞他人信心。誤法誤人，所以謗佛，罪至墮無間也。何以知其不解者在此。觀下文所說，正是對其不解處，痛下針砭，令其開解者，故知之也。

（午）次，本無可說。

一四四 **須菩提。說法者，無法可說，是名說法。**

無法可說，意顯本無可說也。何以本無可說？以本來無法故。既本無法，

那有可說？故曰無法可說也。何以故？一切法莫非緣生故。前云無有定法如來可說，正明其本來無法，但由緣會，假現幻相，故無有定。乃不知向緣生上徹底了解，生出種種誤會，謬矣。

法是緣生，說亦緣生，說法者亦是緣生。既曰緣生，非無法也，非無說也，非無說法者也。然而緣生無性，當體是空，故雖儼然有說法者，儼然而說，顯然有法之時，即復了不可得。此之謂無所說，言其說即無說也。若以為有所說，是不知其為緣生，而執以為實矣。解得緣生之義，便知法本無法，故說即無說。即說法者亦是即空即假，即假即空。決不致妄作言、念，罪同謗佛。

凡夫所以妄作言、念者，其根本錯誤，無非以為既有說法者，必有所說法。若無所說法，便無說法者。如來應世，原為說法度眾，非明明有說法者乎？故妄曰如來有所說法，是全不解三身之義，誤認法身說法矣。（法身無說，報化身方有說。）即復以為既然說法，必有說法念。若無說法念，何以說法？故妄言曰：如來作念，我當有所說法，是又全不解因無念空寂，方能說法之義也。

故文中不但曰無法可說，而曰說法者無法可說。兩句合言之，正所以破其凡情。何以故？既是說法者無法可說，其不能執為說法者明矣。尚且無法可說，

那有說法之念乎。然而明明有說法者，明明有法可說，何耶？殊不知是名說法耳。名者，假名也。當知因是假名說法，所以雖名說法者，無妨無法可說。雖無法可說，無妨名為說法者。又復當知假名說法者，所以無法可說。正因無法可說，乃有說法及說法者之假名。（因空無念，乃成二智，能說種種佛法。如前所引金光明經。）

若解得此義，疑念妄言，可不作矣，謗佛之罪，亦可免矣。前云：本經是名句，皆當作假名會，不可坐實。觀上來是名為心句，當可洞然。而此處是名說法句，更足證明。蓋若坐實說之曰，此之謂說法，則是有所說法矣。一句如是，句句皆然，斷不能坐實說煞也。

以上正面之義已竟。當知此開佛知見一大科，皆是說以令發覺者通達其理而除我見者。故此中莫作是念之言，是規誡菩薩不應起念。勿謂如來作念我當云云，是明說法尚不應有念，何況其他。且令觀照真如之性，本無有念。即復觀照諸法如義，空有圓融也。曰即為謗佛不解所說者，是明苟或起念，便違佛旨。苟謂佛有所說之法，豈非法性未淨？總之，不一不異之義未明，雖聞佛法，必難領解。勢必執有疑空，執空疑有，誤法誤人，造罪不知。故學佛第一要事，

在於見圓知正，所謂開解是也。故復開示說法者無法可說是名說法之義，令其領會通達。若知得佛所說法，法本無法，則知一切法莫不如是。

知得法，與言說，及說法者，皆是緣生，即空即假，即假即空，有名無實，則知一切世出世法，一切言說，一切學法者，莫不如是。既說法者無法可說，則學法者當然無法可執。既說法無念，則學法者，便當觀照諸法緣生體空，會歸一如。觀力漸漸深，分別執著便漸漸薄，我見便漸漸除，念亦漸漸離矣。所謂通達無我法者，如是如是。菩薩應如是知也。此初明無法可說之旨趣也。

此下說明（巳）次明聞者性空一科加入之意。

此科經文，本為羅什大師譯本所無，乃後人據魏譯加入者。最初加入為唐時窺基師，然眾未景從也。其一唱眾和，遂成定本，則自南唐道顒師石刻始。或曰：唐穆宗長慶二年奉敕所加者，非也。柳公權書寫此經，在長慶四年。柳為朝臣，既先兩年敕加，何柳書中無之？宋長水刊定記云：今見近本有此一段，此語足為南唐始加之證。宋初距南唐時近，故曰近本也。加入何意？以無著論，彌勒頌，皆有此義故。

然謂秦譯漏脫三輪體空之義，似未盡然。蓋前文已有菩薩為利益一切眾

生，應如是布施；如來說一切諸相，即是非相，又說一切眾生，則非眾生一段。秦譯或以諸相非相中攝有能施所施之相，合之眾生非眾生，足顯三輪體空矣。故此處略去眾生一段，別顯能所雙亡之義耳。蓋上言說法者無法可說，是明能說者空；下言無法可得，是明所說者空。修功至極處，必應能所皆空，方能性光獨耀，迥脫根塵。此義即心經所說無智亦無得也。

秦譯蓋有意略去，以顯進修之極功，決非脫漏。秦譯字字不苟，何獨於此義漏之。雖然，有此一科，義更圓滿。秦譯略去，不免千密一疏。故此番校本，一切皆依唐人寫經。獨於此科，依道顯石刻者，意在於此。茲當詳說其應加之故。

清初達天師作新眼疏，分經文為信解行證四大科者，以經文明明具有此義故也。如生信科中，長者鄭重請問，頗有眾生生實信不。佛亦鄭重答曰：有持戒修福者，能生信心。而科尾復結之曰：佛及無上菩提法，皆從此經出。言從此經出者，指示學人當從此經入也。信為入道之門，故於本科之末，結顯此意。

開解一科，廣談果行以明因心。長老自陳深解義趣，正示人當如是深解也。佛復詳為印闡而結之曰：當知經義果報，皆不可思議。當知者，當解也。所以

結深解之義也。

此進修一科，先明發心無法，繼令開佛知見。而佛見，則是不執一異。佛知，則是三際心不可得，一切法本無生。而歸結處復明言曰：以無我無人無眾生無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。且曰：善法即非善法。其指示學人應通達內心外境，即有即空，不執一異，無我無法，以為唯一之修功，意更顯明。蓋必修無我無法之因，方證平等法界之果也。

故第四大科中，明言於一切法無我，得成於忍。成忍者，所謂證也。其餘所說，皆是平等法界諸法空相之義，則皆成證之義也。信、解、行、證，經文經義明明白白，現現成成。新眼疏獨見及此，為從來注家所未有。其疏名曰新眼，誠不誣也。故此次科判依之，但加標約心明無住，約境明無住兩總目，提挈綱領。俾前後兩半部明義不同之處，一目了然。

當知華嚴經，是以信、解、行、證，顯示圓融無礙之入道次第。彼經為佛初成道時，加被諸大菩薩，共說如來自證境界。其境界正是諸法一如，一切皆是。（不自說者，顯示法身無說也。）此金剛般若，是為不斷佛種而說。故一依華嚴信、解、行、證入道次第說之，俾聞者亦依此圓融次第而入道，以示衣鉢相傳，

燈燈無盡之意。新眼疏將此眼目標出，此其所以妙也。

夫信、解、行、證為入道之階，固已。然信字尤要，成始成終，唯一信心而已。豈止信為入道之門已哉。華嚴經曰：「信為道源功德母，長養一切諸善根。」一切善根，賴其長養。故事事法法不能離卻信字。即如本經，明明曰：信心清淨則生實相。足見一個信字，貫徹到底。是故佛既開示如何而信、如何而解、如何而修、如何而證，聞者便當一一生信仰心，亦如是信、亦如是解、亦如是修、亦如是證。不然，便如數他家寶，自無半錢分也。

試觀生信科中，既說持戒修福能生信心以此為實，以答長老之問矣。復曰：一念生淨信者，得無量福德。此正鼓舞聞能生信心之說者，便當起信以持戒修福，庶幾能生實信淨信耳。開解文中，於深解義趣後，說信尤多。如曰：信心清淨則生實相，信解受持第一希有，信心不逆其福勝彼，心則狂亂狐疑不信。如是反覆言之者，皆以顯示深解之要也。亦即所以點醒學人，當於開解科中所明之義，生起信心，亦求開如是之深解也。開解即是明理。理明而後信真修實，乃有證入之可期，否則盲信盲修，枉用功夫矣。所以此科說信最多。

第四成證文中，亦有應如是知、如是見、如是信解之言，以示如來平等法

界，本非凡夫意想所及，斷不能用凡情測度。惟當篤信，方能隨順得入耳。由是觀之，信解證三大科中，既皆特特標顯信字以為眼目，進修一科，不應獨缺。乃秦譯獨於此科無一信字，故應引魏譯此科之言信者，（魏譯除此科外。亦別無信字。）補入秦譯，以作點醒學人之眼目。使知凡此科開示之進修法門，皆當深信，依之而行。

不但此也。前文諸相非相，眾生非眾生，雖足顯三輪體空，然此中兼言是名，既顯即空，復顯即假，義更完備。故雖有前文，亦不嫌複。蓋前文但言即非者，所以明布施應不住相。此文兼言是名者，所以明法施與眾生，皆緣生法。即空即假，應不住相而施。即假即空，應施而不住相。故不複也。又復諸法緣生之義，如但有福德勝報兩科，而不約布施明義，是只有約果之說，而無約因之說，義亦少有未足。且約三輪體空明義，便攝有能所雙亡義在。蓋能施人，與所施法，固為能所對待，而法施之人，與聞法之眾生，亦為能所對待。故說三輪體空，與能所雙亡之義，初不相妨。若但明能所雙亡，卻不攝三輪體空也。故於此科，獨不依原本而加入之者，意在於此。

（巳）次，明聞者性空。分三：（午）初，請問；次，遣執；三，釋成。

（午）初，請問。

一四五 **爾時慧命須菩提白佛言。世尊。頗有眾生。於未來世。聞說是法。生信心不。**

爾時，謂說前科甫竟之時。慧命，即長老之異譯。唐時則譯作具壽，名不同而義同也，皆年高德劭之稱。秦譯喜用舊有名詞，故譯為長老。唐譯喜新造，稱為具壽。以表生命、慧命，兩皆具足之意。魏譯則作慧命，此名似但說一邊。然謂慧指法身，命兼生命說，亦無不可。頗有者，意中恐難多有也。長老意謂，現在許有，未來眾生，去佛愈遠，業深障重，未必多有，故曰於未來世。是法，渾括上說無法發心，乃至無法可說言。意謂發心修行，必須依法。今云無法，且云說法者無法可說。然如是種種之說，莫非法也。末世眾生聞之，深恐狐疑。故問曰：聞說是法，生信心不？當知如上所說，皆是於法不執，精修無我之妙法。長老問意，正是指示學人，應信此妙法，修無我行耳。

（午）次，遣執。

一四六 **佛言。須菩提。彼非眾生。非不眾生。**

彼字，即指聞法之眾生。非眾生，約性言。非不眾生，約相言。意謂言其非眾生耶，然而非不眾生也。言其非不眾生耶，然而非眾生也。正顯即空即假，即假即空，一切眾生皆是緣生之義。

（午）三，釋成。

一四七 **何以故。須菩提。眾生眾生者。如來說非眾生。是名眾生。**

此科釋明上言彼非眾生非不眾生之故也。眾生眾生重言之者，承上非眾生非不眾生說也。如來說，謂約性說。名，謂名相，意謂：頃言非眾生非不眾生者，蓋約性而說，本具佛性，非眾生也，故曰彼非眾生；但約名相，則是眾生耳，故曰彼非不眾生。此科合之上科，語極圓妙，義極深至，茲分三重說之。

（一）長老是問眾生聞如是法能否生信？而答語專就眾生說，於生信一層，不置一辭，豈不所答非所問乎？其實不然，問意已圓滿答覆矣，蓋不答之答也。何以言之？長老慮眾生於是深法未能生信者，由於認眾生為眾生，故不免為之耽心。然而誤矣，是執相而昧性矣。當知就相而觀，雖非不是眾生，然不過緣生之假名耳。緣生非性。其性則上等諸佛，本非

眾生也。然則既具佛性，豈不能開佛正知。則聞是法者，豈無能信者耶！故非眾生非不眾生一語，便含有莫作是說之意在。

（二）佛說此科，無異教眾生以聞法生信之方便也。方便云何？先觀自身是已。一切眾生應觀此五蘊眾法，但由因緣聚會，非生幻生，本來無生。若知此義，則於上說諸法緣生、即空即假、即假即空、發心修行，無法可執之義自能生信矣。當知說法者尚無法可說，則依法發心修行者，那得有法可執乎！

（三）開示利益眾生行布施六度者，應即相離相也。蓋非不眾生者，是令體會眾生緣生即假，不無是名，應無所住而行布施。此前所以言，所有一切眾生之類，皆應滅度令入無餘涅槃，菩薩應發此大悲也。非眾生者，是令體會眾生緣生即空，原非眾生，應布施而不住於相。此前所以言滅度一切眾生已，而無一眾生實滅度者，菩薩應具此大智也。總之，緣生之義，貫通一切。此義信得及，其他諸義，便皆徹了而深信無疑矣。

（巳）三，明無法可得。分二：（午）初，陳悟；次，印釋。

（午）初，陳悟。

須菩提白佛言。世尊。佛得阿耨多羅三藐三菩提。為無所得耶。

上來，初約福德言其無實，無實者，所以明緣生性空也。福德之大者，莫過莊嚴報身，故次約具足身相，以明性空。現此身相，原為說法，故三約說法者無法可說，以明性空。說法原為度生，故四約眾生，以明性空。一層追進一層，追至此科，則一空到底，如桶底脫。何以言之？佛現具足身相，既原為說法度生。而佛之所說，原說其所得，所謂如語。今知莫非緣生。緣生之法，當體是空。故具足身相，有名非實。說法，亦有名非實。眾生，亦有名非實。然則豈非得即非得，佛即非佛，一往皆有名非實也耶？則一絲不掛，空寂之性，竟體呈露矣。此本科之要旨也。

長老前云：佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。然尚以為在八地時，因其不存有菩提之法，故今成佛得菩提耳。今乃知所謂佛得菩提者，亦復得而無所得也，意深於前。故自陳初悟，說一耶字，正顯一空徹底，如夢初覺景象，此約事言也。若約理言，長老早與如來心心相印，今陳初悟者，正指示學人應如是窮究到底，不令有一絲法執存在，然後我空性顯，始覺合於本覺而成大覺耳。

其故作疑問之辭者，又以指示學人，雖如是悟，當請明眼人為之證明也。

上句先言佛得阿耨多羅三藐三菩提，是明約修因證果說，非畢竟無得；下句始言無所得，是明若約法說，非畢竟有得。總明無得之得、得而無得之意。句中有眼，不可儱侗。

（午）次，印釋。

一四九 **如是如是。須菩提。我於阿耨多羅三藐三菩提。乃至無有少法可得。是名阿耨多羅三藐三菩提。**

兩言如是者，印可上言非畢竟無得，非畢竟有得，所悟不謬也。佛說之義更深。乃將長老說者，更推其原。猶言，何以無所得乎？因其本無少法可得故也。此意正承我字來。我無少法可得，正明我空也。因其我空，尚不見有少法，那有少法可得。既無少法可得，又那有得法之佛。言乃至者，正明其空之又空，一齊掃盡。正當爾時，一念不生，湛湛寂寂，性德圓明矣。總之，性空寂中，本無少法，使其見有少法，正是我見。尚何所得？惟其不見有少法可得，乃真得耳。

句言我於無上菩提，無少法可得，妙。我不見有少法可得耳。言下含有非竟無法，故接言是名阿耨多羅三藐三菩提，意顯非無無上菩提之名言也。又以顯無上菩提，但名言耳，豈可著乎？故無有少法可得也。又以顯所謂法，所謂得，皆因緣所生，緣生體空，正當有如是名言之時，卻本來無有少法可得也。眼光四射，八面玲瓏。前來無法得菩提之義，至此暢發無遺。則無法發菩提之義，更因而徹底洞了。正所以開菩薩之正知，俾得通達無我法耳。

上來心行叵得一科，遣能執也；諸法緣生一科，遣所執也。然而能所對待，牽引愈多。故所執之諸法中，復有能所。如福德勝報，所生也；布施六度，能生也。而就布施之法言：法，所施之物也；說者，能施之人也。就布施之事言：說法者，能布施也；聞法之眾生，所布施也。更細別之：我，能證者也；法，所證者也。總之，一切事莫非對待，有對待便有能所，有能所便有分別，有分別便有執著。然而少有分別，便是第六識，所謂我相是也；少有執著，便是第七識，所謂我見是也。故一一明其皆是緣生。使知緣生體空，有名非實。必應步步觀空，層層遣除。其所以痛遣所邊之法者，正所以痛遣能邊之我。蓋二者本是對待相形而成，彼銷，此亦銷矣。

而先說心行叵得，是直向能邊遣除。然我相我見之不易遣，多為外境所移，故於諸法更說得詳細也。由是可知用功之法矣。蓋遣能當遣所，遣所即遣能。遣能所即是遣分別，遣分別即是遣執著也。分別遣盡，則六識轉；執著遣盡，則七識轉。二識既轉，則我、法雙空，皆是一如矣。皆是一如，所謂平等也。故下接言是法平等，直顯性體焉。

（壬）次，結示。分三：（癸）初，直顯性體；次，的示修功；三，結無能所。

（癸）初，直顯性體。

一五〇 **復次。須菩提。是法平等。無有高下。是名阿耨多羅三藐三菩提。**

此結示一科乃上說諸義之總滙。上來所說，若理、若事、若性、若修，千頭萬緒盡歸結在此數行中。諸義若網，此數行文則網之總綱也。綱舉而後目張，故此數行之義能洞徹於胸中，則諸義皆得以貫通，皆知所運用矣。若或不然，雖聞得多義，終覺零零碎碎，猶散沙也。道理若未能得要，修功又豈能扼要？然則此科之關繫大矣。其應悉心領會，不待言矣。

復次者，別舉一義以明前義也。下所云云，皆是說明菩提無少法之所以然者，故以復次二字標示之。是法平等，無有高下兩句，正顯無上菩提。然而是

法二字，切不可坐實在菩提上。不但是名二字，不應坐實已也。何以故？經旨正為執著菩提者，遣其執實。況此處正明菩提無少法之所以然，豈可將是法二字，坐實在無上菩提上講。若坐實講之，豈非菩提有法乎？雖新眼疏亦不免此病也。

惟肇公、智者兩注最佳。注云：「人無貴賤，法無好醜，蕩然平等，菩提義也。」蓋謂凡好醜貴賤不平不等之觀念蕩然一空，則平且等矣，即此便是菩提之義也。此說既顯明其正是菩提，而又未曾說煞，極為盡理，妙契經旨。由是可知是法者，謂任是何法也，猶言一切法耳。

無有高下正顯其平等。當知一切法有高有下者，由於眾生分別執著之妄見，見其如此耳。其實一切法性，平等平等，那有高下？既無高下，又那有無上菩提法？故曰是名阿耨多羅三藐三菩提。蓋無以名之，假立此名耳，所以菩提無有少法可得也。若無上菩提有少法者，既曰無上，便高下之相儼然，豈平等性乎？佛之成佛，正因其證平等法性耳。故曰如來者諸法如義。故見一切法皆是佛法。故如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。何以故？諸法一如者，是法平等故。一切法皆是佛法者，無有高下故。法性既平等一如，有

何可得？故曰無實。正當無有少法可得時，平等一如之法性，圓滿顯現，故曰無虛也。

當知無有高下，則絕諸對待，無對待則成絕對，故假名曰無上。無高下則平等，故假名曰正等。何以無高無下如是平等乎？由其不同凡夫不覺，橫起分別執著之故。然亦并無能覺所覺之分也，故假名曰正覺。由是可知正因其不分別法，不執著法，且無法之見存，乃名無上正等覺耳，其無有少法也明矣。法性本來如是，佛惟顯此本來之性焉耳，其無有少得也，明矣。故曰我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得也。

前半部令於一切法無住，遣其分別之我執者，無非為顯平等之性。後半部令於菩提法亦應無住，遣其俱生之我執者，亦無非為顯平等之性。迨說明諸法如義後，復以不可得義，空其能執之心。且以緣生義，空其所執之法。能所皆空，則平等性體遂顯，故標科曰直顯性體。可見所謂無上菩提法者非他，諸法一如之平等性是。若少有菩提法影子，豈能見性！何以故？性體空寂，所以平等。少有分別執著，便有所立，尚何空寂之有？少有所立，便見高下，尚何平等之有？菩薩應通達此理，盡遣分別執著而無我也。

所謂一切法性本無高下者，眼前事物莫不如是，奈眾生不知觀照何！譬有一事一物於此，或見之以為可喜，或見之以為可厭，而其事其物，初非因人而異，足見一切法性，本無高下矣。蓋喜厭之異，異於其人，與事物無關也。

所以多愁者無往非愁，雖遇不必愁之境而彼仍愁鎖雙眉。尋樂者無時不樂，雖有無可樂之事而彼亦強開笑口。環境同，而人之所感，萬有不同者，由於所見之不同也。又如以水言之，人見之為水耳，魚龍則見為窟宅，修羅則見為刀杖，餓鬼則見為膿血。經言：此由業力所致。當知業力何以成此差別，正由當初分別執著之我見各各不同，遂致造業不同耳。若二乘慧眼，見其本空，并水無之。菩薩法眼，不但見其本空，亦見水之種種差別事相。如是種種所見不同，而水初無如是高下之分也。佛眼則見一如。一如者，水性本空，故隨緣而現清濁等相。則雖現清濁諸相，依然水性本空。一切法莫不如是，是之謂是法平等無有高下。

當知所謂平等者，非將高者削之使下，下者增之使高也，此正分別執著之妄見，更令不平矣，更令不等矣。愈求平等，愈覺紛亂矣。佛言平等，是令去其分別，去其執著。任他高高下下，而平等自若。蓋其心既平，其心既等，則

事相上雖有高下，亦自高高下下，各循其分，不相擾亂，則一切平等矣。此平等之正義也。故慕平等之風者，當自平其心始，等其心始。

（癸）次，的示修功。

（一五一）**以無我無人無眾生無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。**

上科既以是法平等，無有高下，直顯性體。而此之性體，人人本具，個個不無，但為妄想（即是分別。）執著，不能證得。（此引法華成句。）佛為一大事因緣出現於世者，正為此一大事因緣也。佛說此經，亦為此一大事因緣也。從開經來，千言萬語，橫說豎說，層層披剝，層層洗刷，就為的是洗乾淨一個本來面目出來，令大眾體認。體認清楚，方知非照上來所說諸義剋實真修不能證得也。蓋性體雖是本具，卻被分別執著穢污而非本來面目矣。非將高下之心，不平等之見去淨，豈見本來？

然經上所言，是書本上的，非自己的。夫欲舉步，不能不開眼，而開眼正為舉步，若不舉步，開眼何為？故既說是法平等，無有高下八個字，直將性體顯示出來，俾大眾開眼認明。即復將修此證此之功夫的的指出，令大眾舉步，

方能達到目的也。欲全修之在性，必全性以起修。所以此經層層推闡，必令深解義趣。說至上科，更為直顯性體，俾眾體認者，誠恐未能深解，誤以生滅心為本修因耳。所以古德修行，必須先悟本性者，為此。古人證道比今人多者，其最要原因，實在於此。

依上說道理，故此科所說修功，皆是一一針對是法平等，無有高下下手的。眾生何故於一切法見有高下乎？無他，分別執著故耳。分別即是人我對待之相，執著便是我見。所以見有高下而不平等，所以便與性體相違，所以此經啓口便令發廣大心，降伏我人等相。以者，用也。用無我無人無眾生無壽者，猶言用無分別執著之心也。善法，即上來所言布施。舉一布施，即攝六度。六度即攝萬行，故曰一切善法。言以無我修一切善法者，是明任是何法，平等平等。須以此平等心，觀一切法，隨應而修，不可存高下心也。合此兩句，即是開經時所說，於法應無所住行於布施之意。應無所住者，應用無分別執著之心也。住即是著，有所執著，便有分別。一有分別，所以執著。二事相應俱起，不相離也。行於布施，正所謂修一切善法。

以無我句，空也，不著有也，修慧也；修一切善句，有也，不著空也，修

福也。如是二輪並運，亦即二邊不著，則宛合中道，平等平等，便與阿耨多羅三藐三菩提之平等性相應，故曰則得。則得者，言其定得也。得者，證也。若分析言之：以無分別執著心修一切善法，則合於諸法如義，成法身之因也。福慧雙嚴，成報身之因也。圓修一切，得方便智，成應化身之因也。既是稱性圓修，故能性德圓明，三身顯現，而成無上正等覺。故曰則得也。總明全性起修、全修在性之義耳。

以無我等修一切善法之義，即攝前說不應取法，不應取非法，以及應無所住而生其心，應生無所住心諸句之義。即非是名，皆所以闡發此義者也。則得無上菩提，亦即前說之信心清淨則生實相之義。不但此也。最初所說發離相心即是降伏一科，令發廣大願者，即是令以無我無人無眾生無壽者，修一切善法也。（重讀上句。）其次，復說不住於相即是正住一科，令行廣大行者，亦即是令以無我無人無眾生無壽者，修一切善法也。（重讀下句。）全部經文，實以最初兩科為主要。以後所說，皆是就此主要，或疏釋其理體，或顯明其修宗，或剖晰其隱微，或發揚其歸趣者也。

大抵前半部，是先令於境緣上一切法不住，如請示名持以前所說是也。其

後，則令於起心動念時，一切法不住，已越說越緊矣。後半部，開章便令起心動念時，并無上菩提法，亦復不住。向後所說，皆專對此點遣除。迨說三際心不可得，使知能執者乃不可得之妄念，非真心也。更說諸法緣生，使知一切法莫非即假即空，當其萬象森羅，即復了不可得。并佛之果報身，乃至證得之菩提法，一切皆是幻有，一切了不可得。

昔禪宗二祖請初祖示安心法。初祖曰：將心來與汝安。二祖惶然良久曰：覓心了不可得。初祖曰：吾與汝安心竟。何謂安心已竟耶？誠以眾生常住真心，久被了不可得者擾昏了。不知全由自己分別執著，以致攀緣不休，遂成昏擾擾相。所謂將心取自心，非幻成幻法是也。若知昏擾擾相，本來了不可得，絕對不取，則當下清涼矣。故曰吾與汝安心竟也。此亦如是，覓菩提少法不得，則法法頭頭，皆是菩提，何必他覓？故即以是法平等無有高下兩語，直顯菩提焉。

此平等菩提，何以能顯耶？從上來所說能所雙空來也。能所何以雙空耶？從開經時所說發廣大願，行廣大行來也。發廣大願，則不取法；（發度無度相之願故，是不取法。）行廣大行，則不取非法。以取法取非法，皆著我人眾壽故。法與非法，既皆不取，則我人眾壽，四者皆無。四者皆無，則法與非法了不可得

矣。亦即分別執著之三際心了不可得矣。亦即能修所修乃至能證所證了不可得矣。如是種種了不可得，則常住真心，所謂是法平等無有高下者，便了了而得。前所謂信心清淨則生實相是也。此之謂以無我無人無眾生無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。總之，此三句經文，乃開經來所說諸句歸結之義。俾得握此綱要，以通達從上諸說者，并非於從上諸說之外，別發一義也。應如是融會而觀照之。

且由上所說觀之，可見此經開口便是說事修。以後種種理性，皆是就事修上說的。不離事修而談理性，乃說法之要訣。何以故？即有明空，便是二邊不著故。此即有明空四字，括盡般若理趣。諸君緊記，依此而行，自合中道矣。此處所說以無我修一切善法，亦具此義。蓋謂當於修一切善法時而無我也。若不修一切善法而曰無我，險極！何以故？非惡取空，即偏空故。當如是知。

（癸）三，結無能所。

一五三 **須菩提。所言善法者。如來說非善法。是名善法。**

無上菩提，不可執實。一切善法，又何可執實？若執實者，與執實無上菩

提何異？故更須遣之。一切善法，莫非緣生假有，即有即空。故依如義說，一切善法，當下即非，但有假名耳，何可執實乎。故曰：如來說非善法，是名善法。

上云以無我修一切善法，是約能修邊遣；此云非善名善，是約所修邊遣。若有所修之法，即有能修之念矣。有所有能，宛然對待之相，便是分別執著。有微細之分別在，則我相仍在；有微細之執著在，則我見仍在，故當遣之罄盡。當知以無我等修一切善法，則得無上菩提者，因其是用無分別執著之心去修，所以便得菩提。蓋用此平等心修，則法即無法，修亦不存有能修所修矣。無修而修，乃能無得而得也。故此科所言，乃是起修時同時之事。即是修一切善法時，便觀照非善名善。使其心中見有善法，則正是我見，何云以無我等修一切善法耶？換言之。此科正釋明上文無我無人無眾生無壽者之所以然者。非謂修一切善法後重又遣之也。斷斷不可與上科看成兩橛。當如是知。

觀上來所說，可知此結示一科，不但為本科舉果明因之結示，乃為開經以來諸義之結示。換言之，即是開經以來所說諸義，無非令以無我修一切善法以證平等之性，至此乃為點明耳。

此經最初發大願、行大行兩科是開章明義。以後約略計之，結示已有多次。第一次，即是不應取法不應取非法兩句。第二次，為應如是生清淨心一段。第三次，為應離一切相發菩提心一大段。第四次，為諸法如義無實無虛一切皆是等一大段。今乃第五次矣。而前後五次，自有其淺深次第。

第一次兩句，是結度生不住相，布施不住相之義。不住相者，不應取法也。布施度生者，不應取非法也。第二次，是結示廣行六度應無所住者，為令空有不著，俾如實空如實不空之自性清淨心現前耳。第三次之結示，是明離相方是發菩提心。不但二邊不著，并不著亦不應著。故曰：應生無住心，有住則非等。第四次之結示，是約果位以示證得清淨心者之境界，是一法不住的，法法皆如的，是無我的。使知上說諸義無非為令一塵不立，將微細之分別執著遣除淨盡，乃能證佛所證耳。此第五次之結示，乃是明白開示，一切法性本來平等，無有高下。故一一法皆不可分別執著。菩提法如是，一切善法亦如是。但用無分別執著之心，修無有高下、平等平等之一切善法，便契法性，便見寂照同時之本來面目矣。前後五次，淺深次第，既絲毫之不紊，復點滴以歸源，細密之至，圓融之至。

（辛）三，顯勝結勸。分二：（壬）初，引喻顯；次，正結勸。

（壬）初，引喻顯。

一五三 **須菩提。若三千大千世界中所有諸須彌山王．如是等七寶聚．有人持用布施。**

一大千內，有十萬萬須彌山王。聚集七寶，其多等此。如是，指十萬萬言也。持如許之七寶，用作布施。其施，可謂勝矣。福德之大，亦可知矣。此科是引喻，以顯下文受持廣說此經之福德更大也。

（壬）次，正結勸。

一五四 **若人以此般若波羅蜜經．乃至四句偈等．受持．為他人說。於前福德．百分不及一。百千萬億分．乃至算數譬喻所不能及。**

流通本作受持讀誦。原本無讀誦字，蓋攝在受持內矣。於前福德，於者，比較之意也。前，指上文以等於十萬萬須彌山王之七寶布施者。蓋謂如前布施者之福德，可謂大矣。然而以其福德之百分、千分、萬分、億分、乃至算數不能算之分、譬喻不能譬之分，皆不能及持說此經者福德之一分也。經雖是文字

名言，然由文字起觀照，便由觀照而相似、而分證、而究竟成無上菩提，豈一切有相福德所能比乎！

前半部收結時，明言不具說。故後半部較量顯勝，今始一見。然較顯之命意，亦復與前大異其趣。須知此科說在直顯性體之後，顯性體即是顯法身。前曾以須彌山王喻報身，今卻以七寶聚如十萬萬須彌山王者用作布施，而其福德遠不及持說此經，意顯持經說經，能令自他同證法身。視彼報身，如同身外之財，何足校哉？當知佛現報身等，原為利益眾生令他受用，正如以財布施，令他受用也。故以此為喻，以顯證法身者，并報身之相亦不住也。

金剛般若波羅蜜經講義卷四終

金剛般若波羅蜜經講義卷五

震旦清信士勝觀江妙煦遺箸

（庚）次，究極無住以成證。分二：（辛）初，明平等法界，顯成法無我；次，明諸法空相，結成法不生。

此第四大科，（合全經言之，故為第四科。但約後半部言，則是第二科。）皆說如來境界，故曰究極。謂窮究無住，至此而極。所謂證者，證此也。此第四究極一科，又開為二：初明平等法界者，所以顯一切法性本無有我也，即以結成前科菩薩通達無我法之義；次明諸法空相，則歸結到不生不滅上。開經以來所以令離相離念以除我執者，無非為遣分別執著。分別執著，所謂生滅心也。遣生滅心者，為證不生不滅之性體也，是為一部甚深般若之總結穴。故正宗分齊此而止，即昭明之第三十一分。其三十二分，則屬流通分矣。

（辛）初，又三：（壬）初，約度生明無聖凡；次，約性相明非一異；三，約不受福德結無我。

此三科，皆緊躡是法平等義來。意在教聞法者，當於法法頭頭上薦取平等之理，則可於法法頭頭上得見自性。初科明無聖無凡者，正顯無有高下也。一

真法界，平等平等，豈有聖凡之別？此義就度生上說明最便，故約度生以明之耳。

（壬）初，又二：（癸）初，明度無度念；次，明本無聖凡。（癸）初，又二：（子）初，標示；次，釋成。

（子）初，標示。

一五五 **須菩提。於意云何。汝等勿謂如來作是念。我當度眾生。須菩提。莫作是念。**

此科大旨，與前無法可說一科相同。其不同者，不過前就所說之法言，今就所度之生言耳。然說法原為度生，度生便須說法，故大旨同也。前於無法可說中，所引十卷金光明經諸義，說明佛不作念之理由者，皆通於此。總之，佛不起心動念而能隨機應緣以度眾生者，不外二理。（一）因夙昔大悲大願熏習成種之力，故能有感斯應。（二）因具二智，成三身，如大圓鏡，光明遍照，故能所應不謬。

具此兩種理由，所以不同凡夫——凡有所作，必須作念。莫作是念，是普誡一切人，非專對當時會眾言也。蓋作是念，則以凡情測聖境，豈但謗佛，自

已仍迷在妄想窠中，永無成聖之望矣，故切誡之。總之，莫作是念之言，非僅令不可以輪迴見，測圓覺海，實令學佛人必當斷妄念耳。開經即令菩薩降伏此念，故曰實無眾生得滅度者。後半部亦開口便說無有一眾生實滅度者。今復就佛之度生言之，俾一切菩薩奉為準繩也。

上文雖曾兩說眾生非眾生，然是單約眾生說。今則約聖凡并說，以明平等法界，義不同前也。或曰，法華云：「我始坐道場，觀樹亦經行，於三七日中，思惟如是事，我所得智慧，微妙最第一，眾生諸根鈍，著樂癡所盲，如斯之等類，云何而可度？」由是觀之，明明有聖有凡，何云無聖無凡？且佛於度生及所說法，皆曾詳細思惟而後說之。思惟即是念，何此經云無念耶？當知有聖凡者，約相說也；無聖凡者，約性說也。所以此經說即非，又說是名也。至於思惟之義，當分兩層說明其理，以免懷疑。

（一）凡佛所說，有隨宜說者，此名權說，亦名不了義；有究竟說者，此名實說，亦名了義。如上所引法華中此等言句，即是隨宜權說。因觀知一切眾生，根鈍癡盲，著五欲樂，與佛證得之清淨智、微妙法不能相應。如斯之類，云何可度耶？乃不得已先為由淺而深說三乘法。然說三乘，實

為一乘，所謂開權顯實是也。

本經此處正明平等法界，皆是究竟如實之說，故言句多連如來二字說之。如來者，諸法如義。何謂如？真如是也。何謂真如？離念境界是也，豈能引權說以證實說。且所謂權者，亦是即實之權。故雖曰思惟，實則即思惟而無思惟。凡讀佛經，第一當明此義。即如佛常自稱我矣，豈可因其隨宜之稱，而謂如來有我相我見。

又如本經說此無上甚深之法，而著衣乞食，示同凡夫，豈可因此遂疑佛是凡夫。長老處處代眾生請問，亦豈可看呆，謂長老真不明般若。世間多有以觀世音菩薩是男身，是女身懷疑者。夫法身大士，本無有相，其所現身，皆是隨機應緣。所謂應以何身得度者，即現何身而救度之。楞嚴、法華詳說此義。豈可視同凡夫，局定為男為女？即以大士往因言，多劫勤修，何身不有？亦豈可舉一世之身，以概多劫之身乎！佛經中類此之事以及兩相抵觸之言句，甚多甚多，皆當如是領會也。

（二）思惟者，作觀之義。作觀亦譯思惟修也。上所引法華兩頌，（四句為一頌。）是承其上文我以佛眼觀一句而來。兩頌所說，蓋謂觀照眾生根機耳。當

知作觀之時，非無念，非有念。少知作觀者，便能了然此中境界，與思索妄想，絕不相同，豈可誤會思惟為作念乎！

總而言之，有生可度，有法可說，是約相說。佛作此觀，正所謂寂而常照也；然而正當現如是事相時，即復了不可得，故又曰無法可說，無生可度，則是約性而說也。雖觀而亦無所觀也，照而常寂也。故將所引法華兩頌與此中所說者合而觀之，正是性相圓融，寂照同時之義。亦即即權之實，即實之權之義。當如是通達也。

若執一疑一，便是執相疑性，執性疑相；執寂疑照，執照疑寂。此正凡夫知見，正所謂鈍根癡盲，與微妙第一之智慧，不能相應者也。故學佛必須開佛知見。佛知即是知一切不可得，知一切即空即假；佛見即是不執一異。若執一疑一，正是執一執異矣。故欲通達佛法微妙之理，非將凡情俗見，一掃而空之，必不能入也。

(子)次，釋成。

一五六 **何以故。實無有眾生如來度者。若有眾生如來度者．如來則有我人眾**

生壽者。

實無略逗，此二字是徹底的，謂實無作念之理也。何謂實無是理，其義甚多，略說其四：

（一）若有度生念，便有所度之生，能度之我。能所者，對待之相也，便是分別，便是執著。佛證平等一真法界，故稱如來。若有分別執著，何名如來？故謂如來作是念，實無是理。此約平等法界明義，亦是約如來邊說。再約眾生邊說之。

（二）何謂眾生？不過五蘊集合而已。是緣生法，緣生體空。若有度生之念，豈非不了緣生，執五蘊法為實有乎？有法執，便有我執，曾是如來而有我法二執乎？故謂如來作是念我當度眾生，實無是理。此約緣生體空以明義也。

（三）眾生之所以成眾生，以有念故。眾生之所以得度，以無念故。是故度生云者，惟令離念而已。若佛度生有念，則自尚未度，何能度生耶？故謂如來作是念我當度眾生，實無是理。此約離念名度以明義。

（四）佛度眾生，不過為眾生之增上緣耳。而眾生自己發大心、行大行實為主因。若無主因，雖有增上緣，生亦無從度也，是故眾生得度，實眾生自度耳。佛無此見，是佛度眾生也。故謂如來作是念我當度眾生，實無是理。此約因親緣疏以明義也。

總此四義，故有眾生如來度者，佛實無此念也。此句是順釋其故，若字下，復反言以釋其故。有者，謂有念也。若有此念，便落能所。能度，我相也。所度，人相也。所度不止一人，眾生相也。此念繼續不斷，壽者相也。苟有一念，四相具足。如來正令發心菩薩，除此四相，而謂如來有四相，其誣謗如來，可謂極矣。所以切誡莫作是念也。此中正破如來作是念之邪言。故但約如來邊，（即前說四義中之初義。）以明無能、無所、無我之義，意在令學人了然於平等法界，實無有我耳。

（癸）次，明本無聖凡。

一五七 **須菩提。如來說有我者。則非有我。而凡夫之人。以為有我。須菩提。凡夫者。如來說則非凡夫。**

流通本多是名凡夫一句。唐人寫經，南宋藏經，及古德注疏中，皆無之，大不應有。

此科是釋明無能度、無所度之所以然也。此中我字，若但作我人之我會，固無不可，然義淺矣。須知我字，正承上文我當之我來，蓋指佛言。我則非我，意顯平等法界，佛即非佛耳，正明無聖之意。蓋佛之稱，顯其證果耳。如來之稱，亦為顯其證性耳。一真法界，離名絕相，那有此等名字。且一真法界，一切諸佛、一切眾生，同體之性之異名也。因其同體，故曰一如。故曰平等無有高下。若此中有佛字者便有高下，便非平等，便有名相，便非空寂。故依如義而說，所謂有佛有聖者，便非有佛有聖。但凡夫之人，只知取相，不達一真法界，以為有佛有聖耳。平等法界佛尚無存，豈有能度可說乎。且既是平等同體，不但無聖而已，又豈有凡？故所謂凡夫者，約如義說，便非凡夫也。凡尚無存，豈有所度可說乎。無高無下，平等平等，此之謂性體一如。（足見後人妄加是名凡夫句，真是畫蛇添足。）

無聖無凡，正是無有高下之所以然，故曰平等。性體本來如是平等。所以佛說上無佛道可成，下無眾生可度。蓋度即無度，成即無成也。所以說平等真

法界，佛不度眾生。所以佛眼觀一切眾生本來是佛。此皆約性體平等義說也。

何故說平等義？為令發心菩薩通達此義。應以無能、無所、無法、無我之心，修一切善法，乃能如是而證也。由此可知修行人雖應發願轉凡成聖，然發願已，即須將凡聖之念拋開。若不拋開，聖凡永隔矣。何以故？聖之成聖，凡之成凡，正由一無念，一有念故。起念，便有高下，便非平等故。古人開示修行，有一句最好，曰：但驀直行去。驀直者，絕無瞻顧之意。行人只要明了道理，認準方向，便一直行去。轉凡不轉凡，成聖不成聖，以及一切生死利害等等，概不掛念。如此便與道相應，與性相應，速能成就，否則反不能成也。古人又有警句曰：古廟香爐去。謂應萬念灰冷也。聖凡尚不掛念，其他可知矣。

（壬）次，約性相明非一異。分二：（癸）初，總顯如義；次，別遣情執。

（癸）初，總顯如義。

一五八

須菩提。於意云何。可以三十二相觀如來不。須菩提言。如是如是。以三十二相觀如來。

此約性相明非一異一科，為全經緊要眼目，而義蘊幽深，非逐層細剖，不

易明了。

觀，與見不同。約如來現身言，曰見；約學人修觀言，曰觀也。問意蓋謂，可以觀想有相之應身，即是觀想無相之法身不？一有相，一無相，當然不可；然而應身原從法身顯現，無相之無本非是畢竟無，所謂實相，無相無不相是也，則又未嘗不可。雖然，若執以為可，未免取相，而有著有之過矣，故下有初遣取相明非一一科之文；然若執以為不可，又未免滅相，而有墮空之過，故下又有次遣滅相明非異一科之文也。試看長老所答，可以增長見地不少。再聞佛之所遣，更令人豁開心眼多多。須知開經以來層層遣蕩，屢說即非是名，無非為防學人著於一邊。此處明性相非一非異者，正是說明不應著於一邊之所以然也。

於意云何？探驗見地之辭也。前已屢次探驗矣，今更探驗者，因此處不曰見，而曰觀。問意極細，迴不同前也。蓋正恐學人聞得諸法如義及是法平等者儱侗顢頇，未能深入精微，而自以為一如平等矣。則差之毫釐，謬以千里。故更須探驗之，而開示之也。

欲說答辭，有二要義，必當先明。（一）般若會上，佛令長老轉教菩薩，（見大般若經。）可見長老久已與佛心心相印，般若義趣，早已深知。此經故示不知

者，代眾生請法故也。（二）甚深之理，本無可說。今不得已，於無可說中而言說之。一人一時，不能說兩樣話，故寄於二人，用問答體說之，則甚深義趣，較易明顯耳。依上兩義，故長老所說，無異佛說。一切經中當機人，皆應作如是觀，不但此經為然。此是要義，不可不知。

如是如是句，若但作應諾之辭會，不但淺視長老，經中所含深旨，亦不顯而晦矣。何謂淺視長老耶？且如初次佛問可以身相見如來不？長老即答身相即非身相。二次問，可以三十二相見如來不？又答即非是名。第三次問，佛可以具足色身見不？如來可以具足諸相見不？皆答以不應。何此中忽又執相如此？長老固是代表眾生，然而既明忽昧，於理不合。所以如是句，實非應諾之辭，乃是說理。

如者，諸法如義也。是者，一切皆是也。前不云乎？前半部中，無一答如是者。後半部答如是處，皆表精義。如明五眼中，每答皆稱如是。此明肉眼非定肉眼，乃至佛眼非定佛眼。總之，五不定五，一不定一，不可執一也。正所謂諸法一如，一切皆是。意顯惟如則皆是，不如則皆非是。故每答皆稱如是。次問說是沙不，亦答稱如是者，此明如來說是沙，乃以如義說是，非同凡夫之

說是也。再問福德因緣，亦答稱如是者，此明法法皆是緣生，體會得緣生性空，則法法皆如，法法皆是。故下接云：此人以是因緣，得福甚多。意顯惟其緣生，始有多福之可得。亦惟其緣生，應不執著緣生相，而會歸一如性。則雖法法皆是緣生，亦即法法皆是佛法矣。此外皆未答如是。至此，復答稱如是者，意亦同前。而兩稱之者，令人當重視如字。必其能如，而後方是耳。

其意蓋謂三十二相亦諸法之一。諸法皆是真如，豈三十二相不是真如，但必應會得如義，方是。何以故？若領會得性相一如，既不滅相，亦不執相，則觀三十二相應身，即是觀如來法身也；若違如義，勢必執相以觀性，否則滅相以觀性，則無一而是矣。

如是如是以三十二相觀如來，應作一句讀之。總以明依照如義，以三十二相觀如來，則是也。長老之意，蓋謂觀不同見。心中作三十二相觀時，本是無相之相。如來現三十二相，亦是相即非相。今了其無相之相而作觀，則既非取相，亦非滅相，正與實相無相無不相之義合，亦即與諸法如義合，亦即與如來合，故曰：如是如是以三十二相觀如來。意顯既一如矣，觀相即是觀性也。

長老答意，實是甚深，實是甚圓，實與佛旨相應。而下文如來更加破斥以

遣蕩之者，以長老所明如義固是，但其中尚有微細之理，不可不認清辨明。否則勢必至於儱侗顢頇，未見謂見，認驢鞍喬，為阿爺下巴矣。此義實關緊要，乃為一般學人最易含混者。故佛與長老，一問一答，以顯明此隱微深旨，俾學人不致誤認耳。

（癸）次，別遣情執。分二：（子）初，遣取相明非一；次，遣滅相明非異。（子）初，又二：（丑）初，破解示遣；次，說偈結成。

（丑）初，破解示遣。

一五九 **佛言。須菩提。若以三十二相觀如來者。轉輪聖王則是如來。須菩提白佛言。世尊。如我解佛所說義。不應以三十二相觀如來。**

佛意蓋謂，汝言如是如是以三十二相觀如來，乍聆之甚是也。然而本源之地，若未認清，誠恐似是而非。何以故？三十二相，豈但如來現此相哉，轉輪聖王亦具有之。然而輪王之相，是由福業來，不同如來是由法身顯。今遽儱侗曰：如是如是以三十二相觀如來，然則輪王亦是如來矣，豈非大謬。當知佛言固是說所觀之相，意實開示能觀之人。蓋以業識未空之輪王，因福業故亦有三十二相，足見相皆虛妄，不足為憑。然若觀者業識已空，豈但輪王之三十二相

不能朦蔽，即觀眾生五蘊色身，亦能洞見法身，而不見有五蘊。苟或不然，雖與如來覿面，亦但觀相，而不能觀見法身矣。

佛之言此，正因初發心修觀者，無明分毫未破，方在業識之中。若聞一如皆是，是法平等之說，不揣分量，遽謂觀相即是觀性，不知所觀者，正是識而非性也。一切學人應於此中細細勘驗。

云何勘驗？（一）博地凡夫，自無始不覺自動以來，久已性相不一矣。何故不一？由於取相。何故取相？由於業識。故必須盡空諸相，剿絕情識，方足語於性相一如。（二）佛說如義，是令體認一真法界，除其分別執著而無我。故當自審：分別否？執著否？倘有微細分別執著，便是業識，何云觀相即是觀性乎！

總之，一如平等，惟有諸佛方能究竟。必須既不執實，且虛相亦泯，直至一念不生，并不生亦無，方是一如而不異。故所謂諸法一如者，是只見一如之性，不見諸法之相。不但此也，直須雖一如平等，而亦無所謂一如平等，乃為真一如、真平等，豈業識未空者，所能妄以自負。今云以三十二相觀如來，明明存有能觀所觀，便是分別執著，業識宛然，乃云如是如是，殊不知早已非如，

毫無一是矣！古今多少行人，粗念稍息，便謂已證三昧。習氣仍在，輒云任運騰騰。是皆以混濫為圓融，鮮有不墮落者。觀此經文，真是頂門上痛下一針。世尊所破，長老原已洞明，故得機便轉。而前之所答，亦是懸知眾生之病，所以儱侗其辭，待世尊破斥之。俾一切眾生，皆得自勘自破，不致混濫耳。

凡標須菩提白佛言句，皆示鄭重之意，此中亦然，意在令學人於此番破解，不可忽略看過也。解所說義者，聞知輪王亦同此相，相不足據。便解得諸法一如，必須盡泯諸相而後可也。長老如是解，正令學人應如是解。不應者，意顯非絕對不可。若其情識已空，則有相等於無相，無相何妨有相，而非少有情識者，所應混濫也。故曰不應，此語正是切誡學人者。

總之，佛說一如平等，是令一異皆不可執。今以相觀性，明明執一矣，尚得曰一如乎。

轉輪聖王者，以十善化世，不待兵戈，威伏四方，為人世第一大福德人，自然有七寶出現，隨意自在。第一曰輪寶，王乘此輪，巡行四方，因稱轉輪聖王。輪有金、銀、銅、鐵四種。得金輪者，曰金輪王，王四大洲；銀輪王，王東西南三洲；銅輪王，王東南二洲；鐵輪王，王一洲，即南閻浮提也。以福德

力具三十二相，但欠清淨分明，因其是由有漏福業而成，不同佛之由無漏法身而現者也。

（丑）次，說偈結成。

一〇
爾時世尊而說偈言。

若以色見我　以音聲求我　是人行邪道　不能見如來

爾時者，破解甫竟之時。標此二字，是令學人應與上科同時體會。因偈中所說，正是所破所解之所以然故也。色字，統指一切色相，三十二相亦攝在內。兩我字，指如來言，即謂性也。音聲，賅說法音聲在內。正謂不可執取上來一如平等諸說，向文字音聲中求也。見色者眼識，聞聲者耳識，舉二識以概其餘也。

總之，見聞覺知，雖其體是性，然眾生自無始來已變成識。今若以色見，以音聲求，顯然業識用事，執著六塵境相。乃欲以是見法身，以是求法身，明明是妄見，明明是向外馳求，其知見已大大不正，尚欲見法身如來乎？故斥之曰：是人行邪道，不能見如來。以真如之性，非是分別執著之業識境界故也。

結成欲觀一如，非盡空情識不可之意。

或曰：佛經中每令人觀佛相好，何也？須知此是方便。所謂方便，含有兩義：眾生處處著相，故令捨染觀淨，此一方便也；既知觀淨，即復令趨究竟，如此中所說，此二方便也。蓋步步引人入勝，是之謂方便。所以十六觀經中，最要者為是心是佛，是心作佛數行文。明得一切唯心，則知雖觀相好而不執實，其分別執著之情識遣矣。所以念佛人雖觀見彌陀現前，極樂現前，亦不可著者，此也。何以故？相由心作故。自性清淨心，本來無相無不相，相不相更不必置念故，此理不可不知也。當知置念，便是分別矣，執著矣。

上來遣相已遣到極處，亦即後半部無法發心以來之總歸結處。蓋發心時，即不可取著菩提法者，因少有所取，便著色相，便是向外馳求，便非正知正見，便是法執我執，便與空寂之性相違，豈能見如來哉。所以令菩薩通達無我法者，此也。否則盲修瞎練，走入邪道，欲煑沙以成飯，永永不能達到目的。因修行是以見如來為目的故也。故應通達也。

然而遣相者，但為不可取著而已，若誤會是滅相則又大非。故又有下一科文來。

以下是（子）次，遣滅相明非異一科文。今先說其要旨。

此一科，不但在後半部中，有萬鈞之重，即開經以來所說不應取非法，非非法，以及既說即非，又說是名等義，直至此處，方說明其所以然。故在全經之中，與上明非一一科，同為緊要關鍵。譬如千山萬壑，迤邐蜿蜒，行至此處，乃回轉環抱，團結起來。遂使前來無數峯巒起伏，莫不一一映帶，有情有勢焉。須知前半部是對初欲發心者說，所以空有皆令不著，以合中道。凡說即非是名處，其語氣大都兩邊兼顧，既不可著有，復不可著空。所謂是名者，含有名相雖假，未嘗不是之意。

至後半部是對已經發大心、修大行，並能不取一切法相者說。但恐其獨獨取著菩提法相，則終為空寂之累，終不能證性。而此執甚細，最為難除。故後半部所說，皆向著有邊痛遣。雖有時即非是名並說，然其語氣，多側重即非邊。含有法相雖是，終為假名，因是假名，所以即非之意。必待遣得一塵不染，一絲不掛，然後又掉轉頭來，說不應著空。故曰有萬鈞之重也。此正宗下所謂，百尺竿頭，更進一步之意。又曰：還要翻個筋斗。翻筋斗者，掉轉頭之謂也。且前半部所說不應著空，但說其當然。若無此中於法不說斷滅相句，為之點醒，

不但其理未明，亦無歸結，而全經精神亦不團聚矣。所以說上科與此科，為全經重要關節者，因其是開經以來所說諸義之歸結處故也。

雖然，後半部開章後，既專遣執有。上科雖為遣有之總歸結，義蘊幽深，然理本一貫，尚易說明。惟此科忽然轉舵，眼光四射，其語氣精神，直貫注到前半部。故一句之中，賅括多義。真如側看成峯，橫看成嶺。面面皆放光明，皆成異彩，不知從何說起。今欲說明一面一面的道理，宜先說其大旨，大旨明了，面面亦較易明了也。

當知性為一切法之體，相是表面。所以修行者原為證性，故不應執著表面之相，此一定之理也。然而有裏亦須有面。若但有主體，而絕無其表，主體亦孤立而無所用。所以修行欲證性者，既不應執取相，亦不應斷滅相，此亦一定之理也。譬如造屋，梁柱是主幹，是體；門窗戶壁乃至磚瓦灰石等等，是表面，是相。自然最先要注重梁柱。若但知取著外表之相，而不知注重主幹之體，如何其可？然若但有主幹之梁柱，絕無門窗戶壁，尚得名之為屋哉？造屋如此，修行亦然。觀此譬喻，其不應執相，亦不應廢相之理，可以了然矣。此佛說此科之最要宗旨也。

（子）次，遣滅相明非異。分二：（丑）初，標示切誡；次，結顯正義。

（丑）初，標示切誡。

（一六）**須菩提。汝若作是念。如來不以具足相故。得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提。莫作是念。如來不以具足相故。得阿耨多羅三藐三菩提。**

如上所說，可知此遣滅相一科，義意之深廣矣。然而不但深廣已也，復多隱含之義，頭緒又繁，極不易說。說既不易，領會之難可知。然既為重要關鍵，斷不能不細心領會也。即如初標示切誡中，開口便奇。何謂如來不以具足相故得無上菩提耶？當知表面說具足相，實則隱含修福德之義也，因具足相，由修福德來也。佛經中此類句法甚多，所謂互相影顯是已。以文字言，如曰：莫作是念，如來不以修福德故，得無上菩提，豈不直捷了當。今不如是說，而以具足相為言者，蓋有兩重深意：

（一）為引起下文不說斷滅相，以對上文之不執取相，顯明二邊不著之義也。且上言如來，下言具足相，可顯性雖無相，而亦無不相之義也。

（二）說一具足相，聞者可以領會句中影有修福德，若說修福德，聞者未必能想到是說具足相，是之謂善巧說。總之，如此一語雙關而說者，因上文

說輪王亦有三十二相而是由修福來，既已破斥，恐人誤會證性者不必修福。又因上說以色見我，是行邪道，恐人誤會見如來者必須滅相。今如此立說，則兩種誤會俱遣，故曰善巧也。汝若作是念是字，指下文不以具足相等，正恐聞上言者，發生誤會而作是念也。長老是當機，是眾生代表，只得向長老發話，其實是普告一切人也。

得阿耨多羅三藐三菩提句，影含多義，當逐層說之：

（一）阿耨多羅三藐三菩提，義為無上正等覺，然亦攝有佛及如來之義。何謂攝如來義耶？如來者，平等法身也。無有高下，體絕對待，故曰無上；既是平等，故曰正等；不覺則不能證，故曰正覺也。何謂攝有佛字義耶？佛者覺也，故曰正覺；自覺覺他，無二無別，故曰正等；覺已圓滿，至究竟位，故曰無上也。故無上正等覺，可為性德如來、果德佛之統稱。此中不曰佛，不曰如來，而舉統稱之名為言者，為顯二義：

（甲）因上句顯說具足相隱含修福德。若單約修因剋果之福德言，應用佛稱；若單約相雖非性，亦不離性之具足相言，應用如來之稱。今上句既具隱顯二義，故宜用兼含性、果二德之統稱也。

（乙）說一得阿耨多羅三藐三菩提，正為引起下文之發阿耨多羅三藐三菩提來，蓋欲藉果證以明因心也。藉果明因者，所以闡明後半部開章時所說，實無有法發阿耨多羅三藐三菩提之真實義也。開章時先說無法發菩提之義，接明無法得菩提之義。一發一得，相對而說。此中亦一得一發相對說之者，正所以補足開章時所說之義也。何謂補足？蓋闡明前所謂法者，即攝非法。前所謂無法者，是二邊不著，法與非法皆無。如此，方是發菩提。若但會得不取法一面，未免落空，尚得謂之發無上菩提乎？是此中得發並說，故與開章時並說者，相映成趣之要旨也。由此，又足證明菩提下前說既無心字，則此中下文發阿耨多羅三藐三菩提之下，豈可著一心字？乃不明經旨者儱侗濫加，豈非大謬。

（二）說一得字，更有精妙之義。蓋此得字，正針對上科觀字而說者也。針對觀字而說得字者，所以明觀則不應取相，得則不應廢相之義也。何以故？修觀之道，重在見性，觀相豈能見性？前半部中，已說得明明白白，曰：若見諸相非相則見如來，故欲見如來者，必須能見諸相即是非相而後

可。今云以三十二相觀如來，并未能見相即非相，何能見如來耶？乃謬引如義，自以為是。不知如義者，雖不廢相，亦須不取相，方名為如。今著於一邊，何名為如耶！顢頇甚矣，故破斥之曰：行邪道，不能見，以明性相之非一也。

此科不說觀而說得者，是約修因證果說也，亦即約性相相得說也。何以故？性相不相得，不名證果故。意顯若能不著於相，相亦何礙於性，故相得也。總之，性是裏，相是表。約表裏言，性相非一也；若約表必有裏，裏必有表，表裏合一言，性相則非異也。此如買屋者，應觀其梁柱。若但觀外相，而曰觀外相即是觀梁柱，豈非笑談。然若只有梁柱，而門窗戶壁，外相一概無有。則雖得此屋，等於不得矣。

修行亦然。約觀言，必應不取相。約得言，必應不廢相也。明茲譬喻，則一異皆不應執之理，當可徹底了然。更可見佛所說法，語語有分寸，字字含妙理。誠恐學人粗心浮氣，於性相非一非異道理，囫圇吞棗，不能潛心細領。今觀如上所說，我世尊已將性相圓融中之行布，為一切學人，晝得了了明明，清清楚楚。若能深切體會，自能既不取相，亦不取

非相。又有行布，又能圓融。事事皆合中道，法法不違自性矣。

（三）前條所說，更有互相影顯之義在，不可不知也。何以言之？上科說觀，是約因邊說，是明修因者，不可取相也，不可修有漏之福也。當知修因既不可取相，證果又何可取相？但非廢相耳。在因位時，不可修有漏福者，以修無漏之因，乃能證無漏之果故也。此科說得，是約果邊說，是明證果者，并非廢相也，亦非不由修福來也。當知證果既非廢相，修因又豈應廢相，但不可取著耳。果非不由修福來，然則在因位時，但不應修有漏之福耳，豈令絕對不修哉。因果一如，故互相影顯以明之。

（四）上科與此科，兩兩對照觀之，復有要義。上科長行中之意，若云：輪王亦有三十二相而非如來，是明修福不修慧，不能得無上菩提果之義也；此科切誡莫作不修福得菩提之念，是明修慧不修福，亦不能得無上菩提果之義也。上科四句偈中，呵斥以色聲見如來為行邪道者，明見性不應取相之義也。此科切誡莫作不以具足相得菩提之念者，明見性亦非廢相之義也。由第一條至此第四條合而觀之，已將理、性、事、修，以及性相非一、非異、又行布、又圓融之因因果果說得細密之至，周匝之至矣。

然而所含之義，猶不止此。

（五）上科言觀，此科言念。觀、念，一義也。兩科合言，意顯相與非相，福與非福，兩邊不著，為正觀、念也。若其但取一邊，即非正觀正念。何以故？不合中道故。故上科取相，便以行邪道呵斥之。此科取非相，又以莫作是念切誡之。

（六）三十二相是應身，應身生滅無常，於明性相非一之義便。故上科遣取相，則舉三十二相言之。具足相，即前所謂具足諸相，是報身。然約相言，名報身；約性言，即是報得法身，於明性相非異之義便。故此中遣滅相，則舉具足相言之。當知如此而說，亦是互相影顯以明義者。何以故？三十二相不應取，可知具足相亦不應取。具足相不應滅，可知三十二相亦不應滅。分而說之者，但為便於顯明非一非異之義耳。

（七）不以具足相得菩提中更含精義。當知具足相之成，是由福慧雙修來，不但修福已也。何謂雙修？修福時便知不著相是。知不著相，便是慧也。因此，乃能成具足相，得無上菩提。此與輪王大異其趣者，蓋輪王福業稱為有漏者，無他，修福著相故耳。故只能成三十二相，只能得輪王果。

由是可知，此中雖是說不滅相，其實兼有不取相義在，此其所以能與性不異也。此層為此科精妙之義。所以舉具足相以明非異者，宗旨在此。何以故？非異即是一如。必其相與非相，兩邊不取，方名一如。若上科所說，是但知不取非相一邊，何名一如哉！

綜合上說諸義，則此科之義便可洞明。無非恐人聞上來遣相之說，偏於空邊，誤會是絕對無相，則與實相之無相無不相相違。便非諸法如義，便非是法平等，便不得無上菩提之果，而不見如來矣，故切誡以莫作是念也。若作是念，乃邪見非正見故。論道理，論語氣，只此莫作是念一句於義已足，今復接說如來不以具足相故兩句者，蓋重言以申明之，使人知注重此兩句是要義，不可忽略耳。故莫作是念須連下兩句一氣讀之。若念字斷句，便覺下兩句重複矣。

曾見清初一刻本，誤從念字斷句，又嫌下兩句重複，遂刪去不字而作如來以具足相故，得阿耨多羅三藐三菩提，此大謬也。須知有一不字，含有雖不應取相，亦不應廢相之意在。語氣便雙照二邊，何等圓融活潑。若刪去不字，語氣便著於取相一邊，沾滯呆鈍，相去天淵矣。大智度論云：般若如大火聚，四面不可觸。豈可鈍置一語。試看本經文字，從無一字說煞。以文字論，亦是絕

妙神來之筆。非羅什大師譯筆，不能妙到如此。取他譯本比而觀之，自知。此種清初刻本，幸他刻未倣效之，不然，今流通本中又多一毒矣。

（丑）次，結顯正義。

須菩提。汝若作是念。發阿耨多羅三藐三菩提者。說諸法斷滅。莫作是念。何以故。發阿耨多羅三藐三菩提者。於法不說斷滅相。（一六二）

此科經義甚為曲折細緻，當潛心領會之。流通本，菩提下皆有心字。唐人寫經皆無之。大約加入心字，起於五代，不應加也。

此科正是說明上來標示切誡一科文之所以然者，汝若作是念至說諸法斷滅一段，是說明上文作是念之所以然。何以故下一段，是說明上文莫作是念之所以然。上科正義至此方顯，故標科曰結顯正義。汝若作是念，即謂作一如來不以具足相故得無上菩提之念也。

說諸法之法字，緊承具足相來。因具足相，是由修福而成。云何修福？廣行六度諸法是也。是故若說不以具足相，便無異說不用修六度法，豈非說成諸法斷滅乎？故曰說諸法斷滅也。中間又有發阿耨多羅三藐三菩提一句，何謂

耶？當知世尊因後半部開章時，曾說無法發菩提。誠恐未能深解其義者，聞得後來又說，我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得。上科且說，若以色見我，是行邪道，不能見如來。勢必誤會曰：前所云無法發菩提之義，我知之矣。得菩提者，既無少法。且明明開示以色見為邪道。色者，相也。可見如來得無上菩提，全與具足相無關矣。此作不以具足相故得菩提之念之來由也。

若作是念，便有第二念曰：具足相者，是由行六度法勤修福德而來，所謂百劫修相好是也。今得菩提，既與具足相無關，且明明開示得菩提者無有少法。可見發菩提者，亦必不應有少法，但當一心趨入空寂之性而已。凡六度諸法所謂修福德修相好者，全不可放在心上。此所以開示無法發菩提耳。行人若如此誤會，與佛旨相背而馳矣，走入邪道矣，勢必一法不修矣。何以故？說成諸法斷滅故。尚得謂之發無上菩提乎？故切誡以莫作是念也。

由此可知佛說此科，正是說明為何作是念之所以然者。而佛於遣取相之際，忽然掉轉頭來，說此遣滅相一大科，又正是闡明前云無法發菩提之真實義者也。此科之關繫重要也明矣。故頌言義甚曲折細緻當潛心領會也。凡說理到精深處切須細辨，不然，勢必差之毫釐，謬以千里，走入邪道而不自知，危險

之至。此學佛所以宜開圓解，而以親近善知識為急務也。

何以故下，正明不應作是念之所以然。意若曰：前言無法發菩提者，是說不應存一念曰：此是無上菩提，以除其取著法相之病耳，何嘗說斷滅法相耶！故曰：發阿耨多羅三藐三菩提者，於法不說斷滅相。夫前說無法發菩提時，已說得明明白白，曰：發阿耨多羅三藐三菩提者，但當生起度生本應盡之責，雖盡亦等於未盡之心，豈是說斷滅諸法乎！後又言，若菩薩作是言，我應滅度無量眾生，則不名菩薩者，亦是說不可存一我能盡責之心，豈是說斷滅諸法乎。佛得菩提無少法可得，是說雖得而不存有所得，亦非斷滅諸法也。

證法身，得菩提，必須福慧雙修。以福慧雙修，乃能悲智具足故也。何能言具足相絕對無關耶？乃竟如此誤會，大謬大謬。當知世尊大慈，因上來極力遣相，惟恐顢頇者未能深解，難免無此誤會，故如是懇切告誡之耳。如是告誡者，非但為闡明無法發菩提之真實義，且意在開示學人，欲證平等法身，諸法如義，必須盡歇狂心，一念不生而後可耳。何以故？動念便有分別執著故。故曰莫作是念也。由此言之，此中菩提字下，萬不能著一心字，顯然可見矣。

總而言之，開經來所說諸義，若無此別遣情執下兩大科文，便難徹底領會，

則亦無從演說矣。當知自開經來演說種種兩邊俱遣的道理，皆是攝取此處兩大科之義而說者也。故此兩大科，為全經中重要關鍵。因其義可以貫通全經故也。

即如前半部，啓口便說滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。是說度盡眾生，而不著相，非說一生不度，而為斷滅相也。又說於法應無所住，行於布施。是說行布施時，不應住相，并非不行布施，而成斷滅相也。所謂應如是降伏者，是執著與斷滅兩邊皆要降伏，不是降伏一邊。所謂但應如所教住者，即是兩邊降伏，兩邊不住。如是一無所住，自能得所應住，亦即是如所教住。故曰若心有住，則為非住也。所以世尊示同凡夫塵勞之相者，即是表示不執著具足相、三十二相，而又不斷滅相也。是之謂一如，是之謂平等。所以是經有無邊功德，而能信心不逆者，便為荷擔如來，增福滅罪，當得菩提。而此義甚深，必須深解，否則非驚怖而狐疑，便顢頇而狂亂矣。

不但此也，前云通達無我法者，是不但應通達不取法相之理，且應通達不滅法相之理。何以故？若取法相，即著我人眾生壽者；若取非法相，亦復即著我人眾生壽者。必須於一切法相，既不取，又不滅，乃能證得平等一如之法性而無我，是真能通達者矣。故得此兩大科，全經便融成一片，義蘊畢宣。所以

下科即以知一切法無我得成於忍圓滿收束。

此明非一非異兩大科文中，復有一極要之義。其義云何？所謂非常非斷是也。明非一一科，是說非常。三十二相之應化身，隨時顯現，生滅非常也，因其非常，故與常住之性非一也；明非異一科，是說非斷。具足相即是報得法身，故非斷也，因其非斷，故與常住之性非異也。雖然，此猶據隨宜之義而說，若依究竟了義說之，法、報、應三身，皆是非常非斷。此兩大科文中，明明曰如來，指法身說也。明明曰具足相，指報身說也。明明曰三十二相，指應身說也。夫三身並說，以明不應取相，不應滅相者。蓋因其非常，故不應取也；因其非斷，故不應滅也。可見經旨，明明是顯三身非常非斷之義，豈能漏而不說乎。

此義亦般若要義，不可不明者也。何以故？非常非斷之義明，非一非異之義可因而更明。非一非異之義若得洞明，然後見圓而知正也。然而其義甚不易明。諸大乘經論中，雖屢屢說之，而說得最詳最透者，莫過於十卷金光明經。今當引而說之，想為諸君所願聞也。

彼經曰：「依此法身，不可思議摩訶三昧，而得顯現。依此法身，得現一切大智。是故二身，依於三昧，依於智慧，而得顯現。」摩訶者，大也。三昧

者，定也。大定對大智言。大智即大慧也。定慧從絕對之法身顯現，故皆曰大。皆曰大者，明定慧之均等也。明定慧均等者，顯寂照之同時也。定慧約修功言，寂照約性具言也。寂時照，照時寂，非言語心思所可及，所謂離名絕相，故曰不可思議。此句統貫大智。

二身，謂報身、應身也。蓋謂法身性體，本來離名絕相，寂照同時，但無修莫證。然若非性體本具，定慧之修功，亦無從顯現。故曰：依此法身，得現大定大智，此表面之義也。骨裏，是開示必須離名絕相，依本寂以修定，依本照以修慧。定慧修功，圓滿均等，便能寂照同時，便是證得法身。迨至法身證得，報應二身之相，即復顯現。故曰：是故二身，依於三昧智慧顯現。

觀此段經義，可知必須離名絕相以修定慧，方能證法身之性，然亦不斷滅報應二身之相也。報應二身，彼經譯名微異。通常所稱之報身，彼則譯為應身。通常所稱之應身，彼則譯作化身。一切經論及古德箸述中，此等異名常常遇之，初學每以為苦。然若細觀經旨，便知所指而得會通，亦不必畏其難也。

彼經又曰：「如是法身三昧智慧，過一切相，不著於相，不可分別，非常非斷，是名中道。」此明法身非常非斷也。法身三昧智慧者，意顯定慧圓足便

是法身，非此外別有法身。蓋三昧智慧即指法身言，不可誤會法身、三昧、智慧是三件事。觀前來所引彼經依於法身云云，可以了然矣。何以故？從來皆說報身應身，從法身現。而彼經云：二身依三昧智慧得現。足證三昧智慧，即是法身也。所以凡夫本性，但稱佛性。有時則稱在纏法身，在障法身，從無有單稱法身者，正以其無有定慧或雖有而不具足。既未證一真法界，未能寂照同時，何能稱法身哉？然則既須定慧具足方名法身，可見法身不外定慧具足矣。

過一切相下四句，明義精極。過者，超過。過一切相，猶言超乎相外。既曰過一切相矣，又曰不著於相，何耶？過一切相句，明其無相也。性體大而無外，亦復小而無內，超然於一切對待之表，故無相也。

不著於相句，明其無不相也，因其無不相，乃有不著之可言也。蓋性雖非相，而一切相皆從性現。雖從性現，而性仍超乎其外，故不著也。此二句互明其義。因其超然，所以不著。因其不著，故知超然也。合此兩句之義，正所以顯性相之非一也。何以故？性雖隨緣現相，而仍超然不著故。此所謂不著，是言其法爾不著。何以見之？相皆生滅無常，而性之常住自若，不因其隨緣現相，便為此生滅相所妨也，可知其本來不著矣，故性與相非一也。此兩句，亦是說

明法身與報應二身非一也。

不可分別句，所以顯性相之非異也，亦即是說法身與報應二身非異。何故不可分別而非異耶？彼經自明其義曰：「雖有分別，體無分別。雖有三數，而非三體。」蓋謂報應二身，只有相而無體，體惟法身而已。所以數雖有三，而體非三。相雖有別，體則無別。故不可分別之言，是約體說者。然亦是一語雙關，因其時時現分別之相，乃有不可分別之可說。所以不可分別句，一面固顯其體無有別，而一面卻顯其現相無休也。由是可知非一非異之界限矣。蓋以性融相，則非異；性相對舉，則非一也。

非常非斷，緊承上三句來。時時顯現體雖無別，而用則有別之相，故曰非常；然相雖非常，而法身之性仍復過一切相，不著於相，故曰非斷。

或問：從來說法身常住。因其常住，乃名法身。故說法身非斷其義易明。法身雖現報應等相，今云非常，亦是約相而說。然則何云法身非常耶？此義終難了然。答：所謂法身常住者，乃單約法身言也。然證得常住法身不生不滅之體已，若住於體而不現相，則不能與眾生接近，何以利益眾生耶？故諸佛，諸大菩薩為利益一切眾生故，恆現報身及應化等身生滅之相而不住著法身。就其

有常住法身而不住言，故曰法身非常也；然雖不住，因其常在大定之中，故所現之相，儘管生滅熾然，而法身之常住自若。所謂過一切相，不著於相者，實由於此，故又曰法身非斷也。

當知法身非常，正所謂不住涅槃；法身非斷，正所謂不住生死。兩邊不住，故曰是名中道。法身兩邊不住者，言其既不著於法身，亦不住著於報應等身也。此正寂照同時境界，非定慧功夫修到圓滿均等，不能至此境界也。本經啓口便令發大願，修大行，除其我執者，因此。以我執未化，必分別執著。少有分別執著，便不能兩邊不住，又豈能定慧均等？則寂照同時境界，何能達乎！

彼經復曰：「化身者，恆轉法輪，處處隨緣，方便相續，不斷絕故，是故說常。非是本故，具足大用不顯現故，說為無常。」彼經譯應身為化身，此明應身非常非斷也。是故說常，猶言故說非斷。以應身隨緣，恆現不斷，故說非斷也。無常猶言非常。非是本者，言應身非本性之體也。報應等身，皆本性顯現之相用，故非是本。用由本顯，非由用顯。報應二身已是用矣，不能更顯用。故曰具足大用不顯現。此句正明報應是相，相是生滅法，故說為非常也。

彼經又曰：「應身者，從無始來，相續不斷，一切諸佛不共之法，能攝持

故，眾生無盡，用亦無盡，是故說常。非是本故，以具足用不顯現故，說為無常。」此明報身非常非斷也。彼經譯報身為應身故。不共之法，如十力、四無畏等，惟諸佛有之。菩薩亦未具足，故曰不共。攝持有兩義：此不共之法，為報身之智用，攝持於報身，一也。報身具此智用，遂能攝持眾生，二也。故接曰眾生無盡，用亦無盡。綜合上所引之經義觀之，非一非異，蓋有三義。

法身體也，報應等身用也，故非一。若以體收用，則不可分別，故非異。此一義也。

而法身之非常，是常而非常。二身之非斷，是斷而非斷。故法身之非常，乃二身之非斷。此性相之所以非異也；法身之非斷，是畢竟非斷。二身之非常，是畢竟非常。故法身之非斷，乃二身之非常。此性相之所以非一也。

何以言之？法身之非常，是約相續現相說。經云不可分別者，明其相續現相，而體惟法身也。相續現相，故曰非常。體惟法身，故曰常而非常；法身之非斷，是約常住本體說。經云過一切相，不著於相，正明其常住本體。因其常住本體，故雖現相而能超然不著也。常住本體，故曰非斷。現相而復超然不著，故曰非斷是畢竟非斷。

彼二身則不然。二身之非常，是約非是本體說。經云非是本故。既非本體，故曰非常是畢竟非常。故曰法身之非斷，乃二身之非常，性相之所以非一也。何以故？一常住本體，一非是本體故；二身之非斷，是約現相相續說。經云相續不斷故。既顯現相續故曰非斷。故曰法身之非常，乃二身之非斷，性相之所以非異也。何以故？同是約現相相續說故。此非一非異之又一義也。

又復三身非常非斷之名，非異也。而法身非常非斷，與二身非常非斷之所以然，則非一。此又非一非異之一義也。

總之，說一有種種一，說異有種種異。且一之中有異，異之中有一。是故說一說異，非也。說不一不異，亦非。說一說異，是也。說不一不異，亦是。然則非可說，非不可說。執則皆非，不執則皆是耳。當如是見，當如是知。如是見者則為圓見，如是知者乃是正知。

或曰：由上所引經觀之，可見報應二身同是生滅相，同一非本。何故本經約應身明非一，約報身明非異耶？須知應化身之相續，是證法身後，方便隨緣所現，且輪王亦有之。而法身性體，則常住不變。其為非一，最為顯明。故約應化之三十二相，以明非一也。

若夫報身，是與法身同時成就。故本經曰：以具足相故得無上菩提。正明其成就具足相即是證得無上菩提也。當著眼故字。且如金光明經明報身之義曰：「應身者（即是報身。）從無始來，相續不斷。」相續不斷句，報應所同，此明其與法身非一也。從無始來句，報身所獨，即明其與法身非異也。當知法身可云無始，報身須無明盡後乃始證得，今云從無始來何耶？此義甚精，細剖方明。

蓋報身有二種名，一曰自受用報身；一曰他受用報身。本經曰具足相，金光明經曰相續不斷，曰眾生無盡，用亦無盡，皆是約他受用邊說。然必自受用之義明，他受用之義方明。

今先言自受用。自受用報身非他，即指自利之內證圓智而言，假名為身耳。此智固由修功而現，然實性體本具，若非本具，修亦不現，譬如鑽水不能出火，煑砂何能成飯？然則性體無始，此智亦復無始矣，故自受用報身為無始也。

再約他受用言之。自受用，他受用，名雖有二，其實是一。蓋約內證自利之圓智言，曰自受用；約現相利他之大用言，曰他受用耳。既曰圓智，必有大用，若無大用，何名圓智？一表一裏，似若有二，然而表裏合一，乃得身名，

故名二而實一也。且智是性具，用亦何嘗不是性具？故他受用報身，亦為無始也。綜上諸義，報身與法身非異，其義顯然。故約報身之具足相，以明非異也。

若剋實論之，即應化身亦可云無始。何以言之？應化身為修種種法，通達俗諦之事，功行圓滿，得大自在，故能隨眾生意現種種身。然何以通達俗諦之事乎？由於通達真諦之智故也，可見事攝於智矣。是故報身無始，應身亦復無始。

然則何故獨以應身明非一耶？報身與法身親，應則較疏之故。何謂親耶？他受用，為所現之相用，是表；自受用，為所具之智慧，是裏。然相用之現，即現於智慧。而智慧之具，即具於理體。且理智一如，亦無能具所具之分，能現所現之別。故無論自他受用，實與理體冥合為一，故親。親故非異也；何謂疏耶？應化身雖亦具於理智，亦無能具所具，能現所現等分別。然專屬外現之相，故疏。疏故非一也。

試觀金光明經所說便可了然。其明報身之義，既曰無始，又曰攝持不共之法。舉內持為言者，正明其與法身親也；其明應化之義，則曰處處隨緣方便。舉外隨為言者，正明其與法身疏也。

總之，明得非常非斷之義，則非一非異，其義乃得徹底。即諸法一如，是法平等諸義亦皆徹底。何以故？三身皆非常非斷而非異，故一如也。然非常非斷又各有不同而非一，故雖一如而不妨有諸法也。且一中有異，異中有一。故差別是平等中現差別，平等是差別中現平等。亦不隔別，亦不混濫。行布不礙圓融，圓融不礙行布。此之謂圓中。遮照同時，存泯自在矣。豈第兩邊不著已哉。

而扼要之修功，惟在不取相，不滅相，而以性為中樞。迨已證得空寂性體，以熏習力故，便亦不取不滅，隨機應緣，大用無盡。豈但相不住，性亦不住，并不住亦不住矣。而大圓鏡智之中樞自若也。此之謂以無我人等修一切善法則得無上菩提，此之謂金剛般若波羅蜜所以傳佛心印者也。通達此理以念佛，便得理一心，必生常寂光淨土，願與諸君共勉之。

（壬）三，約不受福德結無我。

此科判中約字之意，蓋謂一切皆無我，今不過約不受福德一法以明其義耳。如上來無聖無凡，非一非異之理亦是法法皆然。但約度生及性相為言者，取其較易領會耳。約字，猶普通所說之就。內典捨就用約者，以就義膚淺，約

義精深故也。蓋約有約略義，明其姑舉一事為例，未及一一詳說；又約有約束義，若網有綱，提其綱則全網就範。明其雖僅言此一事，而綱領已得，其餘可以類推；又約有要約義，譬如契約，久要不忘。以顯此所明義，極為契合，可以徵信而無謬失。若用就字，三義皆無。曾有疑約字生僻，不如就字普通者，茲乘便一說之。

凡唐以前古德言句，後學未可輕議也。不約他事，獨約不受福德言者，承上文來也。上文具足相影含修福德，是明得無上果者不廢修福。此科緊承其義而闡明之曰：修福何可廢，但須不受不著耳。并補足之曰：不可聞不廢修福而又生貪著也。故得此科，上科之義，更周匝圓滿。所謂文不接而意接也。

（壬）此科分二：（癸）初，結無我；次，明不著。（癸）初，又二：（子）初，明無我功勝；次，明由其不受。（子）初，又二：（丑）初，引事；次，較勝。

（丑）初，引事。

一六三 **須菩提。若菩薩以滿恆河沙等世界七寶布施。**

流通本作持用布施。柳書、慧本，無持用字。以七寶布施，已含有持用意在矣。

後半部校顯經功，只一二處。然亦意不在校顯，不過借作別用。（一）借以作一段落。（二）借以顯明他義。如此中，既借布施福德，顯成不受者之為得無我忍；復借無我功勝，結束前文所言菩薩應通達無我法之義耳。前半部中所以說無數寶施，乃至以無數命施，皆未稱為菩薩，而此中獨舉菩薩為言，其必有深意可知。連下文讀之，便可恍然，乃是互相影顯之文也。蓋此科雖僅言寶施，意則含有此人已知一切法無我，故稱菩薩。但猶未成忍，故不及後菩薩耳。於何知之？試觀下文云：此菩薩勝前菩薩所得功德。

前半部中，無論寶施、命施，概言福德，未言功德，而此則云前菩薩所得功德。前菩薩七寶布施，以功德稱，必其已知離相修慧，非但知著相修福之人可比矣，因言功德，因稱菩薩。夫有我者必不能離相，故知其意含此人已知一切法無我也。況前云，若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。然則若非知一切法無我，其不稱之為菩薩也決矣。總之，此三約不受福德一大科文中，一字一句、一名稱，皆含極精之義，不可忽略。恆河沙等世界，謂世界等於河沙，猶言無數世界。以者，用也。滿者，充滿。謂用充滿無數世界之七寶行施也。此科不過引一布施多福之事，以為下文不受作張本耳。

（丑）次，較勝。

一六四 **若復有人知一切法無我，得成於忍。此菩薩勝前菩薩所得功德。**

上文寶施菩薩，既影有知法無我意，此中得忍菩薩，亦影有寶施意。觀下文不受福德，所作福德等句，則此菩薩之大作布施福德，顯然可見矣。因其大作福德而不受，所以稱其得成於忍也。不然，得忍與否從何知之？故此科與上科之文，其為互相影顯決無疑義。

此義既明，便知經旨并非不重視福德，惟當不著不受而已。則此中知一切法無我，得成於忍兩句，經旨亦實趨重於得忍。曾見數家注釋，因未明了影顯之義，遂將成忍句看成帶筆。因謂前菩薩但知修福，此菩薩則知法無我，故功德勝前，此修福所以不及修慧也云云，大失經旨矣。何以故？若是此意者，則前來切誡莫作不以修福德得菩提之念，何謂乎？（如於法不說斷滅相一科所云。）謬甚謬甚。

一切法不外境、行、果。境者，五蘊、六根、六塵等是；行者，六度、萬行等是；果者，住、行、向、地乃至無上菩提等是也。

無我者，謂一切染淨諸法，不外因果。因果即是緣生，緣生體空，故一切

法中本無有我。當知所謂我者，非他，即眾生無明不覺，於一切法中，妄生分別執著之見，是也。而一切法性，本來空寂，那有此物。因其本無，故當除之也。

知一切法無我之知，即是解也。謂領會得一切法性，本來空寂也。蓋一切法無我五字，是理。知之一字，是智。

得成於忍者，謂一切法性本來空寂無我之理，與其知之之（校之，舊版無。原稿有。）智，已能冥合為一矣。忍者，忍可。契合無間之意，猶言合一也。理智合一，明其我執已化也。

功行至此，是之謂成。云何而成？由於熏修，故曰得成。得成者，猶言熏修得有成就也。非精修功到，云何能成耶？

故此兩句，上句是解，下句是行。合而觀之，是明此菩薩解行成就也。又復上句知是慧，下句忍是定。合之，便是定慧均等。因其定慧均等，所以解行成就也，所以所得功德，勝過前菩薩也。因前菩薩解、行、定、慧，其功行猶未能達於冥合為一，則是其知之之智，於一切法無我之理，尚未做到安安而不遷地位，故不及也。忍字之義，猶言安安不遷也。

自前第三大科中，標示若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩，以後，至此方始歸結。可知上來所說，皆是無我法，而令菩薩通達者。但必須功夫做到得成於忍，方為真實通達，真是菩薩耳。何以故？通者，明通也，即指解言；達者，到達也，即指行言。故通達云者，即謂解行具足。解行具足，故曰真是菩薩也。故不可將通達二字，但作明理會也。須知解固居行之先，然非如法實行，確有經驗，何能深解？前云行由解出，解因行成，二語，即通達之真詮。如是通達，乃得成忍耳。

（子）次，明由其不受。

一六五 **須菩提。以諸菩薩不受福德故。**

流通本，須菩提上有何以故句。柳書、慧本，無之。此中本有一故字，已顯釋明上文之意，何需加何以故耶。曾見數家注解，謂此科是釋上文功德勝前之故。大謬。上文已自說明，功德勝前，因其成忍矣，何須更釋？當知此科是以不受之義，釋明成忍之故者耳。夫成忍者，所謂證也。此科釋之云：何以謂之證耶？不受是也。蓋成忍之言，正是開示學人，功夫必須做到如此，方能無我，故須釋明成忍之所以然。若功德勝前，原是帶筆，何必特加解釋，況前文

已經說明耶？

云何不受？下科方明其義，今亦無妨說其要旨。所謂不受者，無他，廣行布施六度，若無其事之謂。此非真能忘我者莫辦。是其功行，已到爐火純青之候，故曰得成也。諸菩薩，非實有所指，猶言一切菩薩。以者，因也。意謂，凡是菩薩，因其修福不受，方於無我成忍。此菩薩亦復如是不受，故曰成忍耳。上文言所得功德，此中言不受福德。正明其因不受故，所作福德盡成無漏之功德也。

上引事文中，不曰以滿無數世界之七寶布施，而必以等於河沙為言者，亦寓精義。蓋明自不受者視之，如彼無數寶施，等於泥沙耳。其細已甚，何足道哉？此其所以能不受也。若視為甚多甚盛，便已心為境轉矣。心有其境，名之曰受。今曰不受，正明其心空無境也。思之思之，此亦欲不受不著者之妙觀也。

（癸）次，明不著。分二：（子）初，請明其義；次，釋明不著。

（子）初，請明其義。

一六六

須菩提白佛言。世尊。云何菩薩不受福德。

長老請問，蓋有三意：（一）既已修之矣，而又不受，則初何必修？恐不得意者，生出誤會，此請問之意一也。（二）不受者，謂拒而不納乎？福德之至也，因果一定之理，豈能拒而不納。然則何謂不受耶？此請問之意二也。（三）上言得忍，由於不受。然何以能不受耶？長老請問，意在俾大眾徹底明了，皆能達於不受之地。此請問之意三也。故特標以須菩提白佛言句，使知此問之要。應於下科開示，加意體會也。

（子）次，釋明不著。

一六七

須菩提。菩薩所作福德。不應貪著。是故說不受福德。

初句言作福德，使知雖不受而應作，不可因不受之言，誤會修福可緩。當知作福德，即是修六度，是從大悲心出。諸佛如來，以大悲心為體。因於眾生，而起大悲。因於大悲，生菩提心。云何可緩乎！第一重問意可以釋然矣。

次、三句，言不應貪著，故說不受。使知所謂不受者，非拒而不納，乃不貪著耳。不貪著者，福德之有無，絕不在念之謂。蓋明若為求福德以修六度，是名貪著，則是利益自己，非為利益眾生，非大悲心，非無上菩提矣，故不應

也。知此，第二重問意可釋然矣。

作福德，不著空也，大悲也。不貪著，不著有也，大智也。悲智具足，空有不著，是名中道。且著者，住也。不應貪著，即是應無所住也。合之上句，即是應無所住行於布施，正是回映經初所說。且修福不著，亦即最先所說度盡眾生而無所度之意。皆所以降伏我執者。此經宗旨，在無住降我。故說至成證時，歸結到無住降我上。精神義趣，一線到底，一絲不紊也。

然則上文何不徑曰：以諸菩薩不貪著福德故，豈不直捷了當？何故先說不受，再以不著釋之？當知上科說不受，是開示云何而為成忍，蓋成忍即不受之謂也。大智度論云：「一切不受，是名正受。」正受者，三昧是也，亦謂之定，亦謂之忍。然則不受之言，乃成忍之注腳要語，豈能不特特標出？至於此科說不著，則是開示云何而能不受。換言之，上科先告以成證之境界，乃是一切不受；此科復告以成證之方法，不外經初所言應無所住行於布施也。云何證、云何修，指示得極親切、極扼要。故不受、不著，兩說皆不可少。

且當知行人一切皆不應著。迨至不著功醇，便成不受。故不受亦是一切不受，茲不過約福德以明義耳。蓋所以受者，由於著。所以著者，由於貪。所以

貪者，由有我。而我之所貪，莫過於福。故約福德言之耳。知此，第三重問意可釋然矣。

總之，平等法界，本來一切法無我。學人先當開此正知。如是知已，便如是行。云何行耶？最初所說應無所住行於布施，此中所說所作福德不應貪著，是也。換言之，便是廣修一切法而行所無事。久久功醇，則心若虛空。雖一切法熾然行之，不厭不倦。而相忘於無何有，是之謂不受。不受者，形容其一心清淨，不染纖塵也。且自然如是而非強制，恆常如是而非偶然。則悲智具足矣，定慧均等矣，分別執著之我相我見，化除殆盡矣。至此地位，無以名之，名曰得成於忍。然此猶菩薩境界而非佛也。故繼此而明諸法空相，本來不生。若至於一念不生，不生亦無，則隨順而入如來平等法界矣。聞斯要旨，當靜心思惟之。

（辛）次，明諸法空相，結成法不生。

向後經文，正是點滴歸源之處，故其所含之義，甚廣、甚深、甚細。若但解釋本文，為文所拘，必說不徹底，又如何聽得徹底？惟有先將所含要旨，發揮透徹，則說至本文時，便可數言而了。此亦講演高深道理之一種方法也。

上來所說，千言萬語，一言以蔽之，曰無住而已。云何無住？所謂不住於相是也。何故不住相？所謂若心取相，則為著我人眾生壽者是也。當知欲不住相，必須其心不取。不取，正為破我。而破我，正為證一如平等之一真法界。此一法界，即是常住不動之法身，稱為如來者是也。

總之，全經所說之義，不外不取於相，如如不動八個字。不過直至最後，始將此八個字點明耳。以是之故，此諸法空相一大科經義，乃是融會全經旨趣而究竟徹底以說之者，所謂點滴歸源是也。故其所說，更圓更妙。

即如全經皆說無我，至此則說無我原無。夫無我尚無，則是無住亦無住矣，不取亦不取矣。何以故？一切法本不生故。且亦無所謂不生，何以故？法即非法，相即非相故。夫而後究竟無我矣，無我亦無矣。

由是可知上來所說無聖無凡，非一非異等義，乃是即聖凡而無聖凡，正一異而非一異，忘其為不受而名不受。故雖無聖凡，而無妨成聖成凡。雖成聖成凡，而依然無聖無凡。一異等等，莫不如是。

則亦無所謂兩邊，無所謂著，無所謂中。何以故？一且不存，那有兩，更那有邊，那有中耶！非畢竟無也。雖紛紛萬有，而有即是無也。何以故？本不

生故，是之謂如如，是之謂不動，是之謂不取。

蓋生心不取，即是取矣！生心不動，其心早動矣！生心如如，尚何如如之有耶！生心除我，則我見我相儼然也。若不知向此中薦取，縱令辛苦勤修，終是打之遶、添葛藤也。

總之，此一大科所說，正是極力發揮不取於相、如如不動至究竟處。即是引導學人，觀照深般若處，亦即令一切眾生，得大自在處。經文既眼光四射，面面玲瓏。聞者亦當眼光四射，面面玲瓏。未可死在句下，隨文字轉。當凝其神，空其心。字字句句，向未動念處體會。若沾滯一毫攀緣相、名字相，便無入處。

頌所言當向此中薦取，不辭葛藤，為重言以申明之。標題曰空相者，含有本無相，不取相兩義。蓋此一大科，正是說理體，亦正是說修功。行人應先明了理體本來無相，所以應不取相。且體既無相，故修不取者，便時時處處，皆應觀照諸法本來無相之理體。是之謂全性起修，全修在性。

然則欲學般若無住之行，何必局定從頭修起哉，便可徑從諸法空相起修也。故曰當向此中薦取也。

當知大乘圓教，亦有漸次，亦無漸次。故禪宗曰：直指向上。向上者，趨向本源之謂。直指者，剪去枝葉，一眼覰定本源處，單刀直入是也。若將此語看呆，以為惟看話頭法門，可以如是觀照而直入，念佛及修其他法門者，便不能作此觀照本源功夫。自失善利，孰過於此。

凡了義經，無一句不徹底，無一法不是徹首徹尾。所以說理處，即是說修處，且一直貫到證果處。所謂教、理、行、果，雖分為四，然若執定是四件事，豈非行果外別有教理，尚何教理之足云！以是之故，了義經中，語語能證道，句句可入門也。

以彌陀經言之。如執持名號，一心不亂兩語，固然說有前後，執持句是下手處，一心句是執持之功效。然若不能體會一心以起修，終亦不能做到執持也。然則一心不亂，豈可僅作功效觀之乎。

以此經言。句句說理、說修，即無一句不可以貫通全經，豈獨此一科為然。故隨拈一句，皆可從此悟道。昔禪宗六祖，因聞應無所住而生其心句而得徹悟，後人乃執定全經中惟此一句最妙，此正所謂隨人腳後跟轉也。

若真是伶俐漢，知得大乘佛說是法印者，便可隨拈一句，以印之於事事法

法。換言之，便是事事法法，都向這法印上理會之，如此方是會用功人。則行住坐臥不離這個，易得真實受用也。何況此一大科，語語說的是心源。佛之所證，證此也。若以為此是如來境界，非初學所及，難道學人不應返照心源乎？其為大錯，更何待言。

夫返照心源，固非易事。然不向源頭上觀照，而尋枝覓葉，如何修得好？源頭上能觀入些些，一切修功皆可迎刃而解矣。此如學為文字者然，少得經、子，及秦漢人氣習，下手便出人頭地。修行亦復如是，當如是知也。古德云：不可高推聖境，自生卑屈，真吃緊語也。

（辛）此科分二：（壬）初，泯相入體；次，結成不生。（壬）初，又三：（癸）初，約聖號明離去來；次，約塵界明離一多；三，約我見明離亦離。（癸）初，又二：（子）初，斥凡情；次，釋正義。

（子）初，斥凡情。

一六八 **須菩提。若有人言．如來若來若去若坐若臥．是人不解我所說義。**

諸法空相句，是大乘法印。不來不去等句，莫非法印。法印者，一切法皆可以此義印定之之謂。今不過約如來聖號明之，以示例耳。須知來去等，皆是

對待之事相。欲證絕對體者，必當泯諸對待，空其虛相。何以故？一切法性，本來非相故。此約性體以明諸法本來空相也。若約修功言諸法空相者，謂空其諸法之相也，即泯相入體之意。

如來本性德之稱。乃此人執著來字，則有來必有去矣。既有來去，復聯想到坐臥。此明倘著一相，必致愈引愈多，萬相紛紜，永永不得清淨。以示讀經聞法，不可著文字相也。此人完全門外，聞稱如來，心中遂儼若有一來去，以及行住坐臥等，相相不一。

四若字，形容其心逐相而轉，起滅不停。恍若有睹，神情如畫。作此言者，是以凡情測聖境，全未了解如來之義，故曰是人不解我所說義。我字指如來，謂不解如來二字所明之義也。亦可指佛。佛所說法，無往而非令人離相證性。乃至語言文字，皆不可執。此人全不知性，著於名言，是於佛說之義，毫無領會，故曰不解我所說義。呵斥此人不解，正欲一切人深解空相之義趣也。

（子）次，釋正義。

一六九 **何以故。如來者。無所從來。亦無所去。故名如來。**

如來即是法身。法身常住不動，無所謂來去也。法身遍一切處，亦無需乎來去也。其見有來去者，乃應化身耳。此身是緣生法，謂隨眾生機感之緣而生起者也。換言之，即謂此示現之身，皆自眾生眼中視之云然耳，如來固未嘗動也，此之謂緣生。

何以明其然耶？試思佛既示現矣，眾生何故有見，有不見？何故有時見，有時不見？蓋得見與否，皆視眾生之心如何。心淨則佛現矣，遂名之曰來。心濁則佛隱矣，因名之曰去。心淨心濁，全由眾生。故應化身之隱現，亦全由眾生。故曰隨緣生起也。

然而有緣亦必有因，其因為何？前所謂慈善根力及成就二智是。所以隨感即現，并不起心作念；所以雖隨方示現，而若無其事，法身之不動自若，初不住於來去之相也。然雖法身不動，而恆常示現，應化身從不斷絕。亦不住於不動之體也。是之謂如如不動。

明其雖如如，而是不動的；雖不動，而是如如的。故雖見有來去，實則不來不去；雖不來不去，無妨見有來去。此中曰：無所從來，亦無所去，非謂畢竟無來去也，是說來亦（校亦・舊版作也。原稿作亦。）無處，去亦無處。兩所字最

要。無所者，無處也。形容法身本徧一切處，豈更有來處去處乎？既是來去而無來去之處，可見雖來去，而實未嘗來去，乃未嘗來去，而現有來去耳。此意即是住而無住，無住而住，乃離相之極致。何以故？來去與不來去之相俱離，故曰極致也。

總之，來去是從不來不去上見，不來不去是從來去上見。不但離盡有相之相，并離盡無相之相矣。蓋真如、實相，本來如是。真如者，無可遣，名真，亦無可立，名如也。實相者，雖無相，而亦無不相也。所以結之曰：故名如來。名者，假名。不但來是假名，如亦是假名也。何以故？真如而曰來，即謂其不住涅槃。蓋真如之體本不動，而今曰來。然則所謂如者，名而已矣。實不住於不動之真如也。既來矣，而曰如。即謂其不住生死。蓋來去之相為生滅，而今曰如。然則所謂來者，亦名而已矣。實不住於生滅之來去也。總以明其無我之極，隨感斯應，緣會則現，毫無容心而已。毫無容心者，一念不生之謂也。念且未生，心何嘗動哉。

此科雖是約法身以明義，實則二身之義亦已兼明。善通達者，便當返觀自己五蘊色身，雖有來去，而本具之佛性實不來不去，便從來去皆不上，契入。

彼來去之相，何足置念哉。迨至契入性體，則任其來去現相，可也，更何必置念哉。則不執不斷，遮照同時矣。

念佛人尤當通達此理。須知彌陀來接，而初未嘗來也。往生西方，而亦未嘗去也。然雖未嘗來去，亦何妨現來現去。何以故？不來不去者，理體也；有來有去者，事相也。理事從來不二，性相必須圓融。故儘管不來不去，不礙有來有去；儘管有來有去，其實不來不去。最要緊者，即是來去要在不來不去上體認；不來不去即在來去上做出。此是念佛求生之要訣。得此要訣，決定往生，且決定見佛。孰謂修淨土無須學般若，且疑般若妨礙淨土乎？

更有要義，須徹底了解者。夫相，依性而現者也；性，由相而彰者也。性相二者，一表一裏，從不相離者也。然則佛經令人離相何耶？當知所謂離者，非謂斷滅，但不應取耳。

夫性相二者，既是一表一裏而不能離。然則獨不應取相，何耶？當知此因凡夫自無始來，只知認相，逐相而轉。於是我人、彼此、高下、厚薄、精粗、美惡種種對待之相，迭起繁興，牽枝帶葉，相引愈多。遂致分別執著，因之而日甚。我見因之而日深。貪瞋三毒等煩惱，因之而繼長增高。乃至造業無窮，

受苦無邊。

今欲救之，須斷三毒。欲斷三毒，須除我見。欲除我見，須不分別執著。而欲不分別執著，則須離相。故離相云者，意在除其分別執著之我見耳，非謂畢竟離也。故曰不取非法相，又曰不說斷滅相。即是顯示離相之真實義，使不致於誤會也。

總之，離相者，為令回光返照以證性也。性既證得，正須現相。然欲證果後，不沈空滯寂，又須修因時，觀空而不偏空。此所以既令不取，復令不滅，兩邊不著耳。

且佛理、佛說，無不圓妙。雖只說不取相，其實已通於性。何以言之？一有所取，便成為相而非性矣。故二乘偏於性邊，佛則呵斥之曰：沈空滯寂，未能見性。蓋曰沈、曰滯，即形容其取著之相也。沈滯之相現，不沈滯之性隱矣，故曰未見性也。所以不取相一語，貫徹二邊，當如是領會也。

至如此中，不曰有來去，亦不曰無來去。但曰無所從來，亦無所去。雙照二邊，尤為圓融。何以故？若定說有來去，則偏於相邊矣；若定說無來去，又偏於非相邊矣。今如是雙照二邊而說，正顯性相雙融之義也。性相雙融，便是

平等一如也。

又如如來一名，雖以稱法身，其實已含有二身，不然，來字無所屬矣。所以即此名稱，已足顯明雖有三數，而非三體之義。前約如字明義，則通於諸法邊，而曰諸法如義。今約來字明義，則通於不來不去邊，而曰無所從來，亦無所去。此皆世尊苦口婆心，教導學人於佛說之一切法，皆當如是了解，便能通達乎性相一如，法界平等也。

何以故？若了解得雖不來不去，而現有來去，可知法身常現報化等身，而不斷絕。所以修因時，不應斷滅相也。若了解得雖現有來去，而實未嘗來去，可知報化等身，不能離法身而別有。所以修因時，不應執著相也。了解乎此，則前來不應取法，不應取非法，以及即非是名等義，皆可徹底了然矣。

而若見諸相非相，則見如來之義，亦由是而通達矣。蓋如而來，即不滅相之謂也；來而如，即不著相之謂也。而若見諸相非相者，意謂即諸相而見其非相，便是不著不滅，便與如來之義相應，故能見如來也。

且如而來，乃是不著時便不滅；來而如，乃是不滅時仍不著。所以不住涅槃，不住生死，是同時的，是一無所住的。故行人應生無所住心，若心有住則

為非住也。若能如是了解而通達之，則性也、相也、一切分別、一切執著，自然化除，自然無念，自然無有罣礙顛倒。故曰：行深般若波羅蜜多時，能度一切苦。

一切行人，若領會得此科之義，應觀一切對待之相，既不能離絕待之性而別有，而絕待之性亦未嘗離對待之相而獨存。便當於日常一切對待之事相上，雖無妨隨緣而行，卻不可隨緣而轉。此意即是緣應了者，得機便了，不與糾纏。緣應結者，亦無妨結，但不攀緣。果能如是二六時中，勤勤觀照，密密勘驗。心把得定，腳立得牢。自不為相所縛，而泯相入體矣。此是學人第一著功夫，便是隨順真如，便是直指向上。

所謂泯相者，泯是融義，非謂斷滅，即不著不斷是也。所謂入體者，謂契入性體。相融便是契體，非別有體也。何以故？性體本來無相無不相故。是之謂諸法空相。空乃第一義空，即是空而不空，不空而空。所謂但空其相，而不壞諸法。果能如是，則任他萬相紛乘，自不為其所動。以上所說，皆是從此諸法空相起修之方便。有深有淺，其法不一，而仍可一貫。且所謂淺者，亦無淺非深，不可聞其淺而忽之也。聽有緣人隨己意取行之。大有受用，決不相賺。

（癸）次，約塵界明離一多。分二：（子）初，明微塵非多；次，明世界非一。（子）初，又三：（丑）初，問微塵多否；次，明多即非多；三，釋其所以。

（丑）初，問微塵多否。

（一七〇）**須菩提。若善男子．善女人．以三千大千世界碎為微塵。於意云何。是微塵眾．寧為多不。**

微塵世界，前雖已說，然此科文中，重在碎合二字。因其可碎可合，足證微塵世界之相，皆是緣生，當體即空，而法性中本無此等等相（讀去聲。）別也。故雖不斷滅，而不可執著耳。蓋前來雖屢說即非是名，皆只說了是相非性之當然。今約塵界明其可碎可合，則是徹底說其所以然。此義既明，一切說即非是名處可以類推矣。

以三千大千世界碎為微塵，即此一語，便是點醒愚癡凡夫，勿執世界為實有也。何以故？以偌大世界而可碎，足證世界是虛幻相，豈實有乎？若其實有，豈能碎乎？所謂碎者，是明世界乃無數微塵集合之相。除微塵外，別無世界。發菩提心者，應作如是觀。觀照世界莫非微塵，不可執為實有，非真捶而碎之也。上曰善男子、善女人，即指發菩提心之人言也。

於意云何？探驗見地之辭也。若知微塵之眾多是由世界碎成，則世界之為假有也明矣。然若執有眾多，是又誤認微塵為實有也。當知世界微塵，大小雖殊，無實則一。佛說碎界為塵，原欲破人執實世界之見。若塵之非實不明，則界之非實終不能徹底盡明。蓋世尊本意，是欲人徹底了解世間所有，大至世界，小至微塵，莫非虛妄。當體即空，不可執著，不必貪戀，故須探驗見地如何也。此中碎字，與下文合字，此中眾多字，與下文一字，遙遙相對。正是文中之眼，正欲人於此中領會真實義也。

（丑）次，明多即非多。

甚多。世尊。何以故。若是微塵眾實有者。佛則不說是微塵眾。[一七一]

流通本，甚多上有須菩提言句，古本無之。答甚多者，約微塵之虛相言。且表示其已能了解世界之非實有也。一世界，不過多微塵耳，豈實有世界耶！更表示其復能了解微塵亦非實有。何以故下，釋明此意。意謂世尊先說世界碎為微塵。乃探驗見地時，則云微塵眾。特特加一眾字。眾者，集合之義也。然則微塵亦為集合之幻相也，明矣。則與世界之為集合而成之幻相何異？可知其亦非實有矣。故曰：若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾也。由此可見甚多

之答，正所以顯其為集合之幻相耳。故曰：答甚多者，約虛相言也。

須知界碎為塵，其數之多，誰不能知，何必問哉。足見問意著重在眾字。而此意恰為長老窺破，是之謂心心相印。所以為般若會上當機人，所以能代教菩薩。

古德勘驗學人，往往故設疑陣，亦是此意。微塵何以為集合之相耶？所謂一微塵可析之為七極微塵。一極微塵可析之為七隣虛塵。虛者，空也。隣虛，猶今語之等於零也。所以微塵是集合之幻相，并非實有。長老何不逕舉此義說之，而必在眾字上顯其非實者，何故？此有深意二：

（一）因佛既如是說，故依之以明義。依佛語以明義者，所以教導讀經聞法者，凡佛所說，字字皆具精義。應當諦聽，不可忽略一字也。

（二）佛時外道，每將世間事物層層分析，分析至於不可分而猶執為實有。正如今之化學家然。分析世界各物，為若干種原質。初不可分者，久久又復可分。分析之功，久而益精，至如所謂原子電子，然依然執為實有也。二乘則不然，知微塵可析為隣虛，便知一切皆空。然而必待分析，方信為空，不及大乘之能作體空觀也。今長老欲明微塵非實，不引隣虛之說，

而約佛說之眾字顯義者，既以明凡由集合而成者便知是空，不可執實，佛道所以迴異乎外道。且觀理便知，何待分析，大乘所以迴異乎二乘也。

所以者何下，正明此義。

（丑）三，釋其所以。

（一七二）所以者何。佛說微塵眾。則非微塵眾。是名微塵眾。

此科之意若曰：佛既說為微塵眾，可知微塵是緣生法。緣生之法，當體即空，但是虛相而已，此微塵并非實有之所以然也。則非者，約一如之法性，明其本來是空也；是名者，約緣生之法相，明其不無假名也。言佛說者，正所以顯示覺智洞照，法性本空，法相皆幻，初何待乎分析哉！

總之，碎者聚之，之謂合；合者散之，之謂碎。本是對待形成之幻相。所以當其有時，便是空時。小而微塵，可合可碎，有即是空也，如此，則大而世界可知矣。故下復約大者言之。蓋佛先說界可碎為塵，復舉塵而問其眾。正欲人之即小悟大。因微塵之本空，便可類推而知世界皆空耳。

（子）次，明世界非一。分三：（丑）初，明非界名界；次，釋一即非一；三，示本離言說。

（丑）初，明非界名界。

[一七三]**世尊。如來所說三千大千世界．則非世界．是名世界。**

此科承上問意來也。上問既言界非界而為塵，長老復釋明塵非塵而為空。則界即是空可知矣。故曰則非世界，是名世界。其故詳見下科。

此中不曰佛說而曰如來說者，有深意焉。蓋三千大千世界，名為應身教化之境者，因此境為一切眾生所依。法身如來，為利益一切眾生，乃隨順眾生之緣，顯現應身以教化之耳。初不住著於此境也。何以故？如來法身遍於法界，法界等於虛空，安有所謂三千大千世界乎哉。故舉如來，說世界非實是名也。如是而說者，正所以開示眾生，應觀世界非實是名而不著。世界不著，則一切不著矣。如是不著，乃能令本具之法身出障也。此不曰佛說而曰如來說之深意也。

（丑）次，釋一即非一。

[一七四]**何以故。若世界實有．則是一合相。如來說一合相．則非一合相．是名一合相。**

流通本作若世界實有者。柳書無者字。慧本則作若世界有實。有實，實有，意原無別。今從柳書，以校正本一一皆依柳書故也。一合者，合而為一之謂，猶今語之整個也。蓋執著相者，雖聞界可碎塵，或猶以為雖非實有，然當其未碎時，其合而為一之相，固明明有也。何以故？世界原是總名。既立總名，便是一合之相故。長老為遮此執，所以徹底破之。意謂頃言則非世界，是名世界者，何故耶？以凡屬名相，莫非虛妄，故曰則非。則非者，謂世界但假名，非實有也。不但因其可碎，知非實有。即其未碎，亦非實有。何也？千倍四洲，名小千世界。千倍小千，名中千世界。千倍中千，名大千世界。可見世界之名相，原無一定範圍。不但合者可碎，并且合更可合，安可執有一定之一合相乎？故曰則非一合相，是名一合相。言其不過假名，本來無實也。意明必須實有，方是一合相。今一合相，既無一定，是約世界之名相觀之，便可證其非實有，何必待界碎為塵，塵碎為空哉。則世界之為當體即空，彰彰明甚。

（丑）三，示本離言說。

一七五 **須菩提。一合相者。則是不可說。但凡夫之人。貪著其事。**

讀上來非多一科，可知合之名，因其可碎而後有。且知碎者仍可碎也。則

諸法性空之義明矣。讀非一一科，可知碎之名，原因其合而後有。且知合者仍可合也。則諸法緣生之義明矣。且合而觀之，雖是性空而不礙緣起，因是緣起故知其性空。

然則所謂一合相者，乃是一不定一，合不定合。故曰：一合相者則是不可說。不可說者，因世界可碎，微塵亦可碎，可見微塵不異世界。若說世界真是一合，豈非微塵亦真是一合？然而世界非世界，乃微塵也。而且微塵非微塵，乃本空也。由是可知世界之一合相，亦復本空。豈非一即非一，合即非合耶？此約相以明不能定說非一合，定說真一合，故不可說也。

夫修行本為證性。如上所明一即非一，合即非合，約對待之事相云然耳。約清淨性言，則都無此事。何以故？性是絕待，非對待。本離名字相，言說相故。此約性以明性非事相，本離言說，故不可說也。

凡，謂凡情。迷於事相，謂之凡情。故曰：凡夫之人貪著其事。其事，泛指一切事相，一合相亦攝在內。言其者，明其向外馳求，背覺合塵也。而言凡情者，明其非正知也。因其向外馳求，故於事相，起貪戀而生執著。然則欲不貪著，須淨凡情。欲淨凡情，須開正知也明矣。

生也。故此科開示入道之方極其親切，不可但作空談事理會也。

當云何知？當知一合相，便是不可說。謂當離名字言說，返照一切法本不生也。故此科開示入道之方極其親切，不可但作空談事理會也。

且其義貫通上下，上科之無所從來亦無所去故名如來，下科之我見即非我見是名我見，皆當於不可說處領會，不可貪著其事也。如此，方為能解如來所說義，方於一切法本不生之心源，得以隨順契入。故此科正與下結成不生一科，緊相呼應也。

上說非多非一兩科，不但破世界，兼破微塵。此中說凡夫貪著，但約一合相為言。是但說世界而不說微塵矣。何耶？此有二義：

（一）上說微塵非實有，是約眾字顯義。此即顯示不但世界為一合之假相，微塵亦為一合之假相也。故此中不可說之一合相，乃兼約世界、微塵而言，非不說微塵也，非但說世界也。故佛不提世界微塵，但舉一合相說之者，意在於此。當如是知也。

（二）但舉一合相說者，意在破斥世間所有，大而世界，小而微塵，莫非假合。因凡夫之貪著，無非誤認假合之相為真耳。塵界如此，色身亦然。凡夫所以貪著臭皮囊執之為我者，無他，由於不知是五蘊假合耳。若知除五

蘊外無此色身，便不致於貪著矣。此佛但舉一合相說之之微旨也。蓋破依報即兼以破正報也，當如是知也。

此約塵界明離一多一大科中，含義甚廣。今（校今・舊版誤作令。原稿作今。）分數節略言之。

（一）塵界既非一非多，可見塵界亦非總非別。蓋乍視之，世界為總相，微塵為別相。以界是總相故，遂誤認為真是一合。以塵是別相故，遂不知其亦是假合。其實界可分碎，則總即非總矣。塵亦假合，則別即非別矣。

（二）說非一非多，即是說不增不減也。蓋約體積言，則界相若增，塵相若減。而約數目言，又界相若減，塵相若增。可見增減並無定相，則亦是假名，亦是虛幻。直是增減皆不可說，故曰不增不減。不增不減一語，即謂增減不可說也。他如不生不滅等句，皆同此意。

總之，明得界非界塵非塵之義，便恍然於世間所有大小、高低、來去、一多、總別、增減、賢愚、淨穢等等對待之名相，莫非虛幻，當體是空。若明得諸法本空，便會歸於性，而諸法一如矣，而是法平等矣。此為諸法空相之要義。解得此義，便可事事作如是觀。觀照功醇，便可證無生

忍，而泯相入體矣。不可不知。

（三）上明離去來一科，是約三身，以明性空緣起之義也。蓋來去，緣起也。不來不去，性空也。是約正報明也。佛之正報明，則一切眾生之正報，皆當作如是觀也。此明離一多一科，是約塵界，以明性空緣起之義也。蓋塵界非塵界，性空也。是名塵界，緣起也。是約依報明也。大千世界，為一佛教化之境，亦即一切眾生色身依託之境。色身所依之境，是名非實。則由此身此境生起之一切事相，皆當作如是觀也。

何以言之？正報、依報為眾生所不能須臾離者，尚且虛幻無實，則一切盛衰、苦樂、稱譏、毀譽，種種對待之事相，其更為虛幻非實可知，何足貪著哉。此經文約三身、世界，以明諸法空相之微旨也。何以故？約此二以明義，一切事相，賅攝無遺故。

（四）約身相、界相言，則身為能依，界為所依。而約聖之法身、凡之佛性言，則性為能起，身、界為所起。須知此清淨性，本無來去、一多、總別、增減，但隨緣現起來去等相耳。因相是隨緣現起，故是虛幻。而性乃本具真實之體，故儘管隨緣現起種種對待之事相，而絕待空寂之本性中，

仍未嘗有彼種種相也。其他一異、聖凡、生滅、垢淨、人我、彼此等相，莫不如是。

果能如是一眼覷定本不生之心源上觀照入去，便是所謂直指向上。則胸襟當下開豁，煩惱當下消除，顛倒夢想當下遠離。如此用功，方是直下承當，可稱善用功人。較之枝枝節節而為之者，其功效之懸殊，所謂日劫相倍，豈止一日千里而已。

故圓覺經曰：「知幻即離，不作方便。離幻即覺，亦無漸次。一切菩薩及末世眾生，依此修行，如是乃能永離諸幻。」此段經文所說，正可移作本經注腳，正是直指向上之修功。

云何修？知幻即離，離幻即覺，是也。知者，解也，亦即覺照也。幻者，如上來所說身、界等等是名非實是也。云何即離？一眼覷定心源觀照入去，則諸幻皆離矣。蓋知幻便是離也。如是覺照，便合於覺。故離幻便是覺也。此為一超直入圓頓要門，有何漸次？一切法門，無方便於此者矣，何必更作方便！觀如是乃能永離諸幻句，可知必如是修，乃為徹底，乃能究竟。聞者當生希有難遭之想也。

（五）此外又有一義，為無著菩薩說，亦宜知之。其義云何？則以塵界非一多一科為喻說，以喻上科之義也。世界之一，喻報身是一。微塵之多，喻應化身多。塵界非一非多，喻二身非一非異。但法喻有不齊者，世界非離微塵而別有也，而報身并非離應化身無別有。

當知凡是喻說，只能喻其大體，不能一一恰合。如經中常以日光喻智光。此不過因世間之光，惟日光最大、最徧、最有利益，故取以為譬耳。其實日光依形質生，且熱，何能與并無所依而且清涼之智光相比乎！故未可因無著之說，法喻不齊，而少之也。

塵界現有一多，喻二身現有去來。而約性言之，本無一多之相，故亦無來去之相。又約性相合而言之，雖本無一多，不妨現有一多。雖現有一多，其實仍無一多。以喻雖本無去來，不妨現有去來。雖現有去來，其實未嘗去來。但凡夫貪著一合之事相，喻凡夫貪著去來之事相也。無著論曰：「為破名色身，故說界塵等。」名色身，謂二身也。意謂佛恐聞上義不了，故更說界塵之喻以破之。今為疏通演暢其義而說之者，以便讀其論者，可以融會耳。

由此可見佛說一句法，包含無量義，故可作種種釋，故謂之圓音。所以見淺見深，各隨其人。古今來多有學圓頓大教，而竟說成別教，甚且有走入人天教者，其故在此。所以說醍醐可變毒藥，又說圓人說法，無法不圓。邪人遇正法，正法亦成邪。所以大乘經中教導學人，以親近善知識為要圖，以開正知見為根本也。

（癸）三，約我見明離亦離。分二：（子）初，問答明義；次，釋成其故。

（子）初，問答明義。

一七六 **須菩提。若人言．佛說我見人見眾生見壽者見。須菩提。於意云何。是人解我所說義不。世尊。是人不解如來所說義。**

世尊上，流通本多不也二字，不應有也。故唐人寫經中無之。試看下文不解句說得何等堅決，其上豈能加不也活句。若非活句而是呆句者，既與前來義不一律，且不解一句，義已顯足，何須更用不也呆句以明其義耶。當知本經無一贅句贅字也。即此便知妄加不也者，全不明經旨矣。

此科經義極深。何以故？全經所說皆是破我。何以人言佛說我見，反為不

解義耶？或曰：此人蓋疑佛說此言，必是心有此見，故曰不解。此說大謬。無論何人，斷不致懷疑佛有我見。縱令果有如是妄人懷此妄疑，則若人言之下，當有佛作是念句。而今無之，足證其說之謬。

然則云何不解耶？當知開經以來，屢言我人四相不可有，有之便非菩薩。又讚歎無此四相者得無量福德。更令菩薩通達無我法。且曰：知一切法無我得成於忍，功德殊勝。然恐凡夫因佛如是反覆申說，遂執謂我見等真實是有。此見橫梗於心，正是我見，豈非反加其縛耶？即不如是，而能漸漸除我，亦非佛說此甚深般若之義也。何以言之？此經於一切法，屢說即非是名，以明相有性空之義者，意在令人觀照本空頓得解脫也。在利根者，自能聞一知十，悟知我見等亦復相有性空。則單刀直入，直下可以斷其根株。乃今曰佛說我見等，其偏執於有相邊，未能通達我人等等之見，亦為本空，可知。故曰不解如來所說義也。

佛，約相言。如來，約性言。上曰佛說我見，繼曰不解如來所說義，正顯此人於我見等，但知相有之義，未解性空之義也。如是，則我人等見永不能除矣。古德有請師解縛者。師曰：誰縛汝？此科經文，正明斯義。當知性體空寂，

本無有縛，今橫一我人等見於心，且曰佛亦如是說，豈非作繭自縛乎？故我世尊，特與長老興無緣慈，起同體悲，說此一大科經文，為令一切眾生直下洞徹本來無我無見之心源，得以究竟解粘去縛耳。然則此科經義關係之要可知矣。其義云何？且聽下文。

（子）次，釋成其故。

一七七 **何以故。世尊說我見人見眾生見壽者見．即非我見人見眾生見壽者見．是名我見人見眾生見壽者見。**

經中凡言是名，皆是約相說，即是約緣起義說；凡言即非，皆是約性說，亦即約性空義說也。須知佛說我見人見眾生見壽者見者，意在令人領會我人等見，皆為緣起之幻相耳。若能知幻即離，我見在甚麼處？且意在令人領會我人等見，本非空寂之覺性耳。然則離幻即覺，離我見又在甚麼處？此佛說我見之真實義也。今曰佛說我見而不知其他，言下大有耿耿在心之狀，即此便是執實。本欲令其破執，今反添一執，我見云何能離乎？即令能離，而存一能離所離之念，即此仍是我見，根株又何能盡拔乎？故曰不解如來所說義也。

言此人不解者，正令學人應向本來清淨無我無見之心源上深深領解耳。此中不曰佛說、如來說，特特曰世尊說者，尤有精義。曰佛，則偏於相邊；曰如來，則缺於修邊。此中之義，正令人覺照本空之性以起修耳。而世尊則為十號之總稱，佛、如來之義，皆攝在內，故特舉之以顯義。意謂此中之義，是十號具足者傳心秘要。世尊所以為世共尊者正在於此。必依此義而修，庶幾得以因圓果滿而成佛，修圓性顯而證如來也乎！何以故？我見是無明本，為成凡之由。破我見是智慧光，乃成聖之路。而此中所明之義，則是破除我見之金剛慧劍，可以斷絕根株。非依此法，我見不易除，除亦不能盡也。總之，此中所說，正是的示修功。若但作玄理會，孤負佛恩，莫甚於此。

上次言即非我見是名我見，不可僅作觀空之道理會，乃的示破除我見的頂上修功。而言及修功，復有極要之義不可不先明者，向來似無人剖晰及此。茲當逐層詳辨，一一分清。則不但本科本經中之修功得其要領，凡一切經中所說之性、修及修功之類別，皆不致於不得頭緒。而執性廢修，因事妨理，種種弊病亦庶乎其可免矣。

佛說一切法，不外兩義。明性、明修，是也。且一句法中，說性必兼有修，

說修即攝有性。若不知如是領會，其於佛法，終在門外。

夫性者，理性也。修者，修功也。理性當於差別中見平等，修功當於平等中見差別。何謂當於差別見平等耶？謂當知佛之開示，往往約一事以明理，而其理實貫通於一切事。若聞法者不知如是貫通，是只見差別而不見平等，豈能觀其理而會於性乎。（性平等故，理必平等。）即如本經說即非是名處甚多，聞者便當領會其中道理，原無二致。蓋凡言即非，皆是約理體之性以明本空。凡言是名，皆是約緣生之相以明幻有。凡即非是名並說，皆所以明性相不一不異也。如是而說，意在使知欲證法性者，其對於法相也，應明其非一而不執著，復應明其非異而不斷滅耳。故此理非差別的，乃平等的。

換言之，非一法然，乃法法皆然。即是無論何法，皆應明了此理，兩邊不著，銷歸平等之性體是也。若約即非是名之義以論修功，則大有差別。不能因理性是平等的，遂爾儱侗顢頇，視同一律也。若其如此。勢必將佛所說之義，但作空理會，以為此不過令人一切觀空耳。因其不知細心體認平等中之差別，自然無從著手，故不知其是的示修功也。

或者因不知是指示修功，遂以為此乃如來境界，豈我輩所敢妄談，所以怕

怖般若者又甚多多，本經所以從來多只說得相似般若者實由於此。又其甚者，則一法不修，我見亦不除，反而自鳴得意曰：吾學般若。所謂狂亂，正指此輩。如是等病，皆由其於性修之關繫及修功之類別。換言之，即是於平等之差別，差別之平等，未曾細辨、分清使然。此今日所以不得不細剖之，詳說之也。

修行功夫，其類別多不勝說，然可概括為兩種。（一）觀門，亦名理觀。（一）行門，又名事修。

理觀者即依佛說可以貫通一切之理性，而加以深切之體認，嚴密之覺照。如是乃能運用之於行門焉。由是可知所謂理觀者，雖是理，而已見於修。雖是修，而尚屬於理。故若視理觀為緩圖，非也。若視為修此已足，亦非也。伊古已來，犯此病者不知幾許。總之，作理觀，必應兼事修；行事修，必應兼理觀。缺其一，便不足以言修功矣。

事修者，如布施、持戒，乃至看經、念佛、一舉手、一低頭，無論大小精粗，凡見之於動作行為者皆是。其修法須就事論事，事有萬千差別，修法亦因之而有萬千差別。如禮拜有禮拜的法則，唱念有唱念的法則，豈能一律耶？

不但此也，理觀既通於事修，故修理觀時，不但應依上說之理性觀其平等

之理，且應依所修之事類觀其差別之理。若但知觀平等，不知觀差別，或但知觀差別，不知觀平等，則亦等於盲修也已。當知性也，修也，修中之理也，事也。既不能看成兩橛，又不可混為一談。須體認其不一中之不異，不異中之不一，乃能性修不二，理事圓融。蓋須圓融中有行布，行布中有圓融，真不二，則無修而不成矣。此為學佛第一要件。若於此等處，未能體認明白，則似是而非，決無成就。

即如即非是名，有約六度言者，有約莊嚴佛土言者。然莊嚴佛土，正指修六度行說。可與約六度言者，視同一類。又有約三十二相、具足身相言者，有約世界微塵言者，皆境相也。然雖皆境相，若細別之，不能視同一類也。蓋三十二相，具足身相等，因修福慧乃成。世界、微塵，不必修也。故界、塵，無事修之可言，但作理觀，觀平等之理性，空有不著可矣。若三十二相等，當歸入六度之類。一面觀其幻有本空之理性，一面更觀六度為自度度他要門。身相，佛土，皆接引眾生所必不可無。雖為幻有本空，但不應執著耳，萬萬不能斷滅其事。其運之於行事也，則須依照幻法，勤修不怠。所謂啟建水月道場，大作夢中佛事，惟心中不存一能修所修而已。此約即非是名之義，以行六度等之修

功也。

若夫我見，則大不然。蓋六度等是應當成就之事，我見等乃應當銷除之事，正相反對。故觀其幻有本空平等之理性，雖與修六度同，而就事作觀，則應觀其全非性有，只是假名。心中固不可存一絲之我，一絲之見，而運之於行事也，則應遠離幻有之名相，深照本空之心性。此約即非是名之義，以除我見之修功也。知此，則凡無明煩惱等一切應銷除之事，其修功可以類推矣。當知我見根深蒂固，今欲除之，非依此中所說之修功必不能除。茲先說其概要，概要既明，乃可逐層深究。因此中修法，其理極細故也。

何以言欲除我見，非依此法不可耶？其理前來雖已說了，誠恐尚未洞明，茲再換言以明之。

譬若有人於此，能知我見之害，發心除之。然若心中看得我見難除，便已執我見為實有。則既橫梗一我見實有之見在心，又橫梗一除我見之見在心，縛上加縛，我見云何可除？何以故？但使心中微微有一能除所除在，依然是見，依然著我故也。

故我世尊特特於此，教以直照本來無我無見之心源。則不但我見無，即無

我之見亦無。於是乎我見之蹤影全無矣，直捷痛快，孰逾於此。不慧何敢自謂能除我見，然於此事，曾有長時不斷之體驗觀照，其中曲折隱微略明一二，深知此中修法，妙而且要耳。今欲諸君能頓得益，且不敢孤負此科經文，謹就我所能領會者，將經中所明修功，曲曲宣揚，俾有心人徹底了解。般若法門，或可由此大明於世乎，此則區區之本願也。然而義味淵深，說既不易。若非靜其心，沈其氣，亦必不易領會。望諸君善思惟之。

今先約即非之義窮源竟委，明其為除我見之絕妙修功。夫我見者，所謂無明本也。當知清淨自性原無無明。然而凡夫以不達一真法界故，遂自無始，不覺自動，以至於今，其心中自內達外，無非黑漆漆的無明，本具之性光早已隱而不現矣。所謂不生不滅與生滅和合，名之為識，是也。既然全體埋在黑漆桶中無一點點光明，說不執著，亦是執著。令其觀空，而所觀者正是識情，而非性空也。故即非我見一語，并非但令作觀，觀照性空，乃是教令振作精神，毅然決然，極力將我見等一腳踢翻，從根本上，不承認自性中有此我人等見。即非二字，當如是體會。是為第一步勝妙方便。

前云全體在無明中，說不執著，亦是執著。然則說不承認，仍舊為識情用

事可知，何以稱為勝妙方便耶？當知凡夫從無始來，認賊為子久矣，今蒙佛誨，乃得知其為非而肯不認。既知且肯，便是不生滅與生滅和合者，大現裂痕。即此，便是從無明殼中，有一線之智光發現，便是始覺，便是背塵合覺之第一步。非勝妙方便而何？

總而言之。膠固已久之物，若不如此先與決裂，豈能遽得脫離？故文中即非二字，大須用力，非僅僅作如是觀已也。

問：如是覺照，和合者便大現裂痕，誠然。然不過僅現裂痕而已，而欲無明之無，尚應作何方便？

答：即用此法，無明當下便無，不必更覓方便，故曰知幻即離，不作方便也。不然，何妙之有？當知自性清淨，雖有無明我見等妄念紛紜，而其自性，則常恆不變，清淨自若。因自性是真實體，無明是虛幻相。一真一妄，雖無始來，和合為一，實則表合裏不合，本不相應，譬如涇渭分明，各不相涉也。此理惟證究竟覺之佛如來方能徹底知之。故大乘經中，常說此理開示凡夫。以一切凡夫，皆日用而不知故。

而圓覺經開示此理最明。曰：「此無明者，非實有體。如夢中人，夢時非

無。及至於醒，了無所得。」夢，喻眾生之迷也。醒，喻行人之覺也。學佛人首須信此，所謂信為入道之門者，即謂篤信佛說之理，入道乃得其門。因此理凡夫初未嘗知，今雖知之，若非真修，亦難遽了。若無信心，那有入處。故聞得即非我見，便當徑向本來清淨之心源上契入。

徑向者，謂撇去一切不顧，孤另另地，直向未動念處覺照也。此如向來認賊為子，久已喧賓奪主，今幸而知其是賊，豈可復加顧盼，與之糾纏，更不必憂其勢大難除，若其憂慮，反張彼焰。要知彼本無根，向之勢力，全由自己信任使然。今知其非，不加信任，彼即無從施展，便當服從歸化矣。何必畏之哉！此是除妄第一要著。勿忽。

故圓覺經曰：知幻即離也。知字最妙，知者即是覺照。果能覺照，見即冰銷。譬如鼠子，覬覦暗陬，如被覺照，彼自逃去，此亦如是。蓋同時不能起二念。妄心之起，即由正念之鬆。正念振興，妄念便無，乃自然之理，并非奇特。故曰即離。當知即離與知幻，初非兩事也。此是除妄最直捷最扼要之方法，不可輕視。時時如此覺照，不少放逸，我見從何而起耶，即起力亦甚弱。久久功醇，則自然不起矣。此即非我見之修功也。

有應補說者。凡夫之人，無始不覺，妄念未曾暫停。今欲知幻覺照，須修前方便。不然，何從知其為幻而覺照之乎。譬如久居闤市，晝夜喧聲不停，並不覺鬧。若在清閒之地，少有微響，便爾覺得。此亦如是。必先堅持禁戒，以絕染緣。多讀大乘，以明佛理。令此中略得安靜，俗見漸能減輕，乃能知幻，乃能覺照耳。

即非我見，本經說在最後者亦是此意。然而說雖在後，修應居先。若於除無明我見方法，未得要領，則開經以來所說之性、修、理、事，何能徹底照了？則皆不得其要領矣。此理更不可不知也。

是名我見等之修功，尤要，尤妙。若但知即非而不知是名，我見又何能盡淨！望諸君且先將即非我見之義體認一番，再聽是名我見之義。聞法要在字字從心中深刻的體認體認。不然，聞如不聞，何益之有？

今將宣揚是名我見之修功矣。或問：本經凡言是名，皆明不斷滅義。而我見乃應銷除者，云何通耶？前說即非之修功，為毅然與之決裂，以破其膠固之情，吾已知其妙矣。今曰是名亦為絕妙絕要之修功，豈既與決裂，又與拉攏耶？答：非此之謂也。前云事有差別，修功即因之而有差別，正指是名我見句而言。

汝既知我見是應銷除者，奈何又以應成就之理觀、事修與此混亂而作戲論耶？

當知是名我見之義，是明我見為真性變現之幻相。所謂銷除，并非斷滅本性，乃是但除其病，不除其法，一也。且明我見是緣生法，心若攀緣，我見便隨緣而起。若心不生，我見即無從生。所謂知幻即離，離幻即覺，二也。此二義，極要極要。除我見之修功，莫妙於此。若不依此，永不能除。恐猶未了，當更詳談。諦聽諦聽。

先明初義。我人等見，即是分別、執著。所謂六七識是也。識非他物，即是真性以不覺故，隨染緣現起之染相。所謂不生不滅與生滅和合者是也。今觀即非之義，與之決裂者，乃是不與和合，使彼銷化於無形耳。彼若銷化，所謂分別之六識，即是妙觀察智；執著之七識，即是平等性智，何可斷滅乎？一切凡夫，向苦不覺，不知為識，誤認其是真性耳，故曰認賊為子。須知此賊原非外來，乃是家賊，且為主要人物，今與決裂，意在令其改邪歸正耳。譬如獨養之子，因不務正而不承認，意實望其回頭。若竟永擯棄，則家亦毀矣。此亦如是。不可因惡無明我見，投鼠不知忌器，走入灰身滅智之途。外道之無想，二乘之沈空滯寂皆坐此病。殊不知既偏於空，心仍有取。若心取相，則為著我

人眾生壽者。其我見又何嘗能除乎。

更明次義。觀初義中所說，初因不覺，認無明為真性。然則今既知之而不承認，可見即此一念，正是覺矣。故圓覺經曰：離幻即覺，亦無漸次也。先觀即非之義，既能知幻即離。但須繼續此知，遇緣而心不起，則一心清淨矣。此所以離幻即覺也。所謂離者，即不起之意。初雖不無強制，久久功醇，便自然不起。至於自然不起，我見便究竟清淨。當知此義是明不起便驀直不起。換言之，不起便得，更不必加以辨別是否不起。何以故？辨別即是攀緣故，是其心又起矣。此即無明，此即我見。總之，除妄之功，貴在一刀兩斷。少加顧盼，便是藕斷絲連，大忌大忌。此義圓覺更有八句經文，說得極為徹底，可與本經互相發明。

經曰：「居一切時，不起妄念。於諸妄心，亦不息滅。住妄想境，不加了知。於無了知，不辨真實。」此八句經，自古至今，各隨見地，言人人殊。茲為徹底說明其義，不作一蒙頭蓋面之語。當知八句之中，初兩句為主。即不起二字為主也。下六句，是展轉釋義，以說明不起之所以然者。謂必如此，方為真不起也。

總之，下六句不但是初兩句注腳，且正是離幻即覺之絕妙注腳耳。妄心即是妄念，正指分別執著等無明言。當知妄心非他，本是全真隨染而現，何可息滅？不可誤認不起念，為如槁木，如死灰也。離幻即覺，則全妄是真矣，何必息滅哉！若其息滅，則是玉石俱焚，非不起之真實義也。故曰：於諸妄心，亦不息滅。復不可誤會不息滅，為住妄想境也。當知唯識無境。妄想既不起矣，安得有境？安得有住？蓋離幻即覺，則一切皆空矣。何必再加了知其是否住境耶？若加以了知，則是頭上安頭，念又起矣，何云不起哉？故曰住妄想境不加了知。

更不可誤會若一無了知，豈非落於無記。當知既不息滅，非同槁木死灰。故念不起時，便靈光獨耀，迴脫根塵。所以說離幻即覺。蓋覺者真實性也，何必更須辨認是否真實。若其辨之，是又庸人自擾，尚得謂之不起乎。故曰：於無了知，不辨真實。

此六句總意，即是發揮彼經上文，有照有覺，俱名障礙之義者耳。此經是名我見之義，亦復如是。夫我見既是緣生，可見自性中，本來不生，不過隨緣而起之幻相耳。然則我見者，其名也。真性者，其實也。今既知其原非真性之

體，乃是幻相，而直照本來未生幻相之心源，則假名何在？幻相何存？學人應當如是用快刀斬亂麻手段，一刀兩斷。則妄緣不起，不起便得。亦無所離，亦無能離。亦無所照，亦無能照。因彼離也、照也，亦皆對待緣生之假名幻相。清淨自性中本來皆無故。

若既知其即非而離之矣，又皇皇然辨其是否已離，或欣欣然自謂能離，是仍執以為實有，而於是名非實之義，猶未洞明之過也。此即法執。此即我見。故善用功者，必須一離到底，斷則頓斷，此是名我見之修功也。

觀上來所說，可知此科所說修功，妙極要極。何以故？圓覺經又有要句曰：「一切諸佛本起因地，皆依圓照清淨覺相，永斷無明，方成佛道。」此中修功，正是圓照清淨覺相，故能無明我見，一斷永斷。豈不妙乎！豈不要乎！向來皆將此科只作空理看過，大誤。亟當如是知之。更不可徒知而已，如入寶山，空手而回也。亟當依此起修，便得受用。

當知真性久為無明我見所障。非破此障，何能見性？若不見性，豈能超凡入聖？不但此也，開經便令發大願、起大行，意在破我也。然而我見根深，若絕不剋從破我上用功，大願大行，亦未必遽能發起。觀本經以大願大行起，以

破我見結。首尾相應，正是指示成始成終，超凡入聖之道盡在於此。當如是領會，雙方並進也。

此外猶有要義，不可不知者。蓋此約我見明離亦離一科，即以顯示不垢不淨之義也。（初科明不生不滅。次科明不增不減。此科明不垢不淨。合之，以明諸法空相。義與心經正同。）我見，垢也。離我見，淨也。然曰垢曰淨，猶為對待之相。而清淨自性之淨，乃是絕待。絕待者，垢淨俱無是也。故離我見者，離亦應離。若存一能離所離，仍落對待相中，而非絕待之性矣，則我見終未盡淨也。是以本科教令破我不可枝枝節節為之，當徑向一念不生處契入。則我見之垢，既為假名而本無，於是離我見之淨，亦復遠離矣。何以故？既無垢，那有淨？垢淨俱離，是真清淨。

諸法空相下三科，初科是約身明義；次科是約世界明義；此科則約妄心明義。我見者，妄心也。合此三科，正是顯示身心世界，莫非幻化；一切空相，性自平等之義也。

又復，凡夫執身為我，執世界為我所。我及我所，皆起於見也。故身與世界，是所執；見，是能執。而三科之義，則是顯明能執所執之相俱空，並能空

所空之念亦空，是之謂諸法空相。亦即發揮不生法相，法相本無之義也。故下科即以不生法相云云結束之。

全經千言萬語，無非為破我人四相。而相起於見。至此則說明我見等為緣起假名，本來性空，此義正所以總結全經也。蓋說此經，原為破我。今將破我發揮至究竟處，便是全經諸義之總匯處也。

上云：菩薩通達無我法。又云：知一切法無我，得成於忍。至此更窮至徹底。何以故？向不生處契入，則我見本無。豈先有我而後無之。又豈有所成之忍耶？菩薩應如是徹底通達，乃究竟無我，究竟成忍耳。故下科以發無上菩提心者，於一切法應如是知見信解、不生法相、法相本無，為結。菩薩，即是發無上心者。通達，即是知見信解。其義直貫至經初。經初所言應如是降伏其心，但應如所教住者，無他，為令證一切法相本來不生耳。於是全經之義，收束得點滴不漏，圓滿無餘。

（壬）次，結成不生。分二：（癸）初，正明不生；次，不生亦無。

（癸）初，正明不生。

一七八 **須菩提。發阿耨多羅三藐三菩提心者。於一切法。應如是知。如是見。如**

是信解．不生法相。

發阿耨多羅三藐三菩提心者，正與經初諸菩薩摩訶薩句相呼應。即謂發大心之菩薩，應如是知見信解也。開經以來所說發廣大心，起廣大行，不取法與非法之相，乃至發心不住，說法不住，得果不住，不住亦不住，無非令其知見信解如是如是。蓋必如是知見信解，方為通達無我法。故曰應如是知見信解也。

後半部開章以來，但說發菩提，不說心字者，所以遣其執著此是菩提心之見也。苟執於法，便落我人四相，便非菩提心，故應遣也。至此則諸法空相矣，菩提心現前矣。故此處不曰發菩提而曰發菩提心矣。應如是知見信解，不生法相云云，正所以顯示發菩提心必應如是。如是，乃為菩提心。即以結束前來遣蕩不住發心之意。在令開如是知見，起如是信解，不生法相云爾。豈令不發菩提心哉。

得此一結，前來所說者，義蘊無不畢宣，氣脈一齊貫通，精神極其圓足。譬若畫龍，點睛飛去矣。以文字論，亦神妙之至。一切法，通指世出世境、行、果，而言。凡上來所說色聲香味觸法、身相、三十二相，乃至世界、微塵之境，布施持戒等大願大行，以廣度眾生、莊嚴佛土，乃至離相、離念、離我見之行，

生實信、生實相、成就第一希有、最上第一希有，以及得福德、得功德、得成忍、名須陀洹，乃至名菩薩、名諸佛、名阿耨多羅三藐三菩提之果，一齊包舉在內。如是二字，即指上來所說種種義。上說諸義，不外緣生性空。

而最後究極無住以成證一大科中，初明平等法界顯成法無我一科，所以究極性空不礙緣生之義也。性空不礙緣生，故成平等之法界；次明諸法空相結成法不生一科，所以究極緣生不礙性空之義也。緣生不礙性空，故即諸法而空相。

由是觀之，如是二字之意味，即顯諸法一如，一切皆是。因其皆是一如，故知見信解如是者，不生法相也。不然，法相并不斷滅，何云不生哉。可見不生云者，正從如是出，非以畢竟不生為不生也。故下文即以即非法相、是名法相表示之。當如是知，如是見，如是信解也。是之謂無上覺心。細意參之。

知、見、解，三字字義原無大別。然三字連說則意各有指，大有區別，未可儱侗視之。佛經中此類句法頗多，皆當如是辨其意味，知其所指。切不可不求甚解，忽略過去。甚至以為語言重複，則大誤矣。

然則此三字何指耶？嘉祥謂，知是世諦智，見是第一義諦智。達天謂，知是比量，見是現量。今謂宜依無著論。論云：「智依止奢摩他故知。依止毗鉢

舍那故見。此二依止三摩提故解。」此義是明三者皆智，但以依止方便不同，故立三名。

奢摩他，此云止。止者，定也。智從定生，名知。觀此，是知為真諦智矣。定則萬緣俱息，了了證知。故曰知也。此與本經前以三際心不可得，諸法緣生即空，開佛正知之義恰合也。蓋知約內證邊說也。

毗鉢舍那，此云觀。觀即是慧。智從慧出，名見。觀此，是見為俗諦智矣。慧則差別事相，無不洞見，故曰見也。此與本經前以五眼、是沙、不執一異、開佛圓見之義正同。蓋見約外照邊說也。

三摩提，此云等持。謂定慧均等也。定慧均等，名之曰解。可見解是由定慧出，亦即知見二者之總名耳。此亦與前深解義趣之言義同。

長老本得無諍三昧，定力已足，但慧未均等。迨聞甚深般若，智慧增上，故能深解。長老涕淚悲泣，正自愧其向來定多慧少。今幸聞深經而得定慧均等，所以感極而泣也。

既曰解，又曰信者，何故？須知信為入道之門，功德之母。信者，契合之

意。因其契合如是，故能知如如是，見如是耳。解為知見之總名，故曰如是信解也。因其於一如皆是之理，契合無間，定慧均等，故能不生法相也。（如是知句，明其定力。如是見句，明其慧力。如是信解句，明其定慧均等之力。信字貫通三句。不生法相句，是由上三句所生之功效也。）何以故？有定有慧，契合一如。可見其於言說、名字、心緣諸相，一切皆離。諸相皆離，便引生根本正智，即是不分別智。智無分別，即是一念不生。一念不生，名不生法相也。總之，知見信解，是不生之前方便。方便修足，便證本不生。其功行全在知見信解上。不生是其功效。本不生上，著力不得。著於不生，便是生也。下科正明此義。

（癸）次，不生亦無。

一七九 **須菩提。所言法相者，如來說即非法相，是名法相。**

一切法相，皆是假名，本來即非，蓋生即無生也，此明上言不生法相之所以然。須知所謂不生法相者，非有法相而不生，亦非畢竟無法相，乃是一切法相，本為緣生。緣生之法，當體即空。所謂非作故無，本性無故。既本性無，則不生亦亡。何以故？生即無生故，乃為真不生義。若不了其有即是空，而注意於不生，則正是生，何云不生哉？故一切發心者，當在一如皆是上知見信解。

此正降伏，此即無住。果能知見信解如是如是，則雖法相熾然，初何嘗生？以本性不生故，則不降伏而降伏。無住而住，住而無住。證入無相無不相之真實性矣。

又復生即無生，則亦滅即無滅矣。可見說生滅，說不生不滅，猶是對待而說。實則即生滅不停時，本來不生不滅。不但生滅不可說，即不生不滅亦不可說也。當悉心觀之。

曰如來說者，如來是法身。法身即實相。故約如來，而說即非法相、是名法相，以顯無相無不相之義也。總之，此科是明即法相而無法相，即生而無生，非以不生為不生也。此義是明非但生之念無，并不生之念亦無。正是為一念不生寫照，為本不生寫照，為下文不取於相，如如不動，寫照也。如如不動者，生即無生之異名也。

又復此科亦正是結顯經初應如是住，應如是降伏之義，故科判曰結成。非但結本科也，全經義趣，至是而包舉無遺，首尾完成矣。

結成本科者，如無所從來，亦無所去，不生法相也。一合相不可說，不生法相也。我見即非而是名，不生法相也。蓋令即來去而無來去，即一合而無一

合，即我見而無我見。何以故？徑向未起念之心源上覺照，而契入本不生故。至若經初所說，度無度相，乃至心若虛空云云，非不生法相乎？發起序中所明，世尊示同凡夫，四十九年行所無事，非不生法相乎？其他諸說，皆可以此義貫通之。所謂應如是知、如是見、如是信解也。總之，千言萬語，無非為令即諸相而無相，以證生即無生而已。故曰全經義趣，包舉無遺，首尾完成也。上來正宗分已竟。

（乙）三，流通分。

流通分之判別，古人見地各有不同。智者將前結成不生一科，一併判入流通。藕益宗之，名前科為校量流通，名此科為付囑流通。云何演說下，為流通方法。佛說是經已之下，為流通相貌。嘉祥但判佛說是經已以下，為流通。慧淨、圭峯、及清初達天皆宗之。窺基亦似同此，但不用序、正、流通字，別立名稱耳。惟清初有溥畹者不然。著有心印疏。其疏於是名多坐實，因其約三諦說故也。獨有超勝之見，不能為其他所掩者，即從此科起，判為流通分是也。何以言其超勝耶？經曰云何為人演說，此句已明明揭示弘揚此經之法，判為流通分，恰合經旨。故此次科判依之。

（乙）此科分二：（丙）初，示勸流通；次，正結流通。（丙）初，又二：（丁）初，示流通益；次，示流通法。（丁）初，又二：（戊）初，引財施；次，明法施。

（戊）初，引財施。

（一〇）須菩提。若有人以滿無量阿僧祇世界七寶。持用布施。

阿僧祇，此云無數。今不止無數，乃是無量之無數。以充滿無量無數世界之七寶布施，其福德之勝可知。引此財施者，所以顯下文法施之福更勝也。持用二字，用在此處不嫌其贅者，何耶？以其意在引起下文之持於此經來也。意明行布施同而福德不同者，因其持以行施者不同故也。一是持財寶，一是持法寶。

持無量數世界財寶，不及持一卷經乃至四句偈者，財施只救人身命，法施能救人慧命故。法施救人是徹底的，然非謂財施可廢也。正明財寶如幻如化，而凡夫貪著其事，不知貪欲無窮，財寶有盡。若明佛法，則知世間事，無非夢幻。得財施者庶幾除苦，行財施者福亦增上耳。且一切有為法中，最難看破者財寶，故引此為言耳。凡一切舉財施較勝處，意皆同此。當如是領會也。

（戊）次，明法施。

（一八二）**若有善男子。善女人。發菩薩心者。持於此經。乃至四句偈等。受持讀誦。為人演說。其福勝彼。**

古本及宋藏皆是發菩薩心者，流通本菩薩作菩提，應從古本。何以故？經云：未能度己，先欲度他者，菩薩發心。所謂流通者，重在法施利眾。故曰發菩薩心，以顯流通之意也。當知菩提心含義甚廣，不止法施一事。此中因將指示流通之法，所以特舉發菩薩心為言。與下文云何為人演說句正相呼應也。

四句偈等，等者，等於半偈，或一句也。四句為一偈，兩句為半偈。經中常言，半偈即可證道。若下文所說不取於相，如如不動半偈，苟能信受奉行，直趨寶所矣，何況全偈，何況全經。

持於此經之持，謂持取也，與下文受持義別。受持句，自利也。演說句，利他也。如法受持，則能悟入無生，施不住相，其福便已勝彼，況更為人演說此經，以行不住相之法施乎。蓋此經開章即說度無邊眾生入無餘涅槃，今為人演說此經，即是以無餘涅槃法布施，豈彼七寶布施所能及？開章又說布施不住相。則聞此不住相之說者，其布施豈止以滿無量數世界之七寶布施而已。總之，弘揚此經，便是紹隆佛種。眾生獲益，不可思議。其福勝彼財施，更何待言。

經旨重在流通無上法寶，故下文專約演說言。且明得云何演說，自明得云何受持。說一邊，即攝兩邊矣。

（丁）次，示流通法。分二：（戊）初，直指本性；次，觀法緣生。

（戊）初，直指本性。

一八二云何為人演說。不取於相.如如不動。

云何為人演說，問辭。此中含有二義。一是問演說之人，應當如何？一是問演說經義，應當如何？不取於相，如如不動兩句，正開示二者應當遵守之軌則也。以說者言，應於能說、所說及聽說者之相，皆不取著。所謂以不生滅心，說實相法是也。此經正是實相法。故說者應以不生滅心說之。不生滅心，即是本性。所謂如如不動是也。意謂，演說甚深般若之人，應當三輪體空。且當稱性而說，直指心源。乃能令聞者即文字般若，起觀照般若，悟實相般若也。言下含有既不可妄談，亦不可淺說意在。

以演說此經言，此經義趣，甚深甚廣。前云一切諸佛從此經出，是則經中所說，皆為成佛之法也，其深可知。又云：諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。是則經中所說，一切佛法，皆莫能外也，其廣可知。則欲為人演說，

若不得扼要之方，非大而無當，即散而無歸，聞者難獲法益矣。故示以經義之扼要處，即向下之二句一偈是也。可見此二句一偈乃本經之要旨，亦即一切佛法之要旨，千經萬論中所說之性修理事，此二句一偈，包括盡之矣。

抑有進者，表面是開示云何演說，骨裏則是開示云何受持也。何以言之？蓋如是演說，必先能如是受持。不然，豈能演說乎。且為人演說正欲人如是受持也，當如是領會也。由是觀之，不取於相如如不動兩句經文，其義蘊深廣也明矣。今當逐層剖而出之。

首先當知，此兩句是全經之歸結語，亦是全經之發明語。何謂歸結？此一部經，自首至尾，所說無非不取之義。一望可知，無待徵引，亦不勝引。至曰：諸法如義，無實無虛，一切法皆是佛法，是法平等等句，皆如如義也。無所從來，亦無所去，則不動義也。今不過以此兩句，結束全經之義耳。是之謂歸結語。

然則何以又謂之發明語耶？全經所說，雖皆此義，然是散見。若學人未能融貫，則望洋興歎，不知從何而入。故發明之曰：全經要點，不外不取於相如如不動八個字，學者當從此入。夫而後聞者皆能扼要以圖，不致瞻前顧後，泛

濫無歸矣。是之謂發明語。

其次當知，此兩句皆是說修功的，亦皆是說成效的。蓋必能不取，方能不動。然亦必能觀不動，乃能不取。所謂互為因果者也。若但認不取為修功，則經義偏而不全矣。今依經文次第說之。

所謂相者，何相耶？經中說相甚多甚多，色聲等六塵相、布施等六度相、身相、佛土相、莊嚴相、福德相、眾生相、度眾生相、菩提相、發心相、上求相、下化相、因相、果相等等，歷數難盡。總之，凡說一法，便有其相。今概括之曰：凡所有相，一切不取。當知說一相字，法與非法，皆攝在內矣。故不取相之言，即貫通乎不斷滅相。何以故？斷滅者，空相也，亦所不取也，當如是領會也。所謂由這一面，便應見到那一面。凡讀佛經，第一要知此理。此不取於相句，若不如是領會，便與下文如如不動句不應矣。

何以故？空有兩邊，少有所偏，便非如如故。所以者何？偏則有取，取則已為所動故。總之，無論何取，取則心動，取則著相，而非如如之性矣。圓覺經曰：「種種取捨，皆是輪迴。」輪迴，謂生滅心也。苟有所取，必有所捨。何故取捨？由於分別執著。分別執著，所謂生滅心也。故曰：種種取捨，皆是

輪迴。猶言種種取捨，由有分別執著之生滅心。然則若能不取，當下便離生滅心矣。則當下便見不生不滅之性矣。故曰：不取於相，如如不動。

如如不動者，不生不滅之性也。不取者，無住之真詮也。無住者，不動之真詮也。何以故？若心有住，則為非住。非住之言，正明其動。若心有住則為非住，猶言有取便是心動。故必一無所取，而後一無所動。

如如者，真如之異名也，皆謂本性。然立二名者，真如是指本具者言；如如是指證得者言耳。蓋證性之時，智外無理，理外無智。智理冥合，謂之智如理如，故曰如如也。

如如之義，明其能所雙亡也。因其無能證，無所證，迥脫根塵，靈光獨耀，是以寂照同時。因其寂時照，照時寂，是以無相無不相。因其相不相皆無，是以不生不滅。因其不生不滅，是以如如不動。今既不取生滅之相，是以不生不滅如如之性現前也。故曰：不取於相，如如不動。

圓覺經曰：「一切諸眾生，無始幻無明，皆從諸如來，圓覺心建立。猶如虛空華，依空而有相，空華若復滅，虛空本不動。」諸如來圓覺心，是說佛與眾生同具之本性。在眾生分上名曰如來藏者，是也。蓋此句是約聖凡共說，非

單約佛邊說也。（若單約佛說，則上句不可通矣。）

猶如虛空花，依空而有相。喻眾生自無始來，以不覺故，依本來空寂之性，而幻成無明之相也。由此可知無明不過本性中緣起之幻相，猶如空中之花耳。空中本無花也，則性中本無無明也，明矣。

空花若復滅，虛空本不動。喻無明若滅，性本不動。本不動者，是言當其現有無明之時，此性原未嘗動。當知尋常所言心動，乃無明動耳。由此更可了然但能不取於相，如如不動之本性，當下便現之理矣。又可知取捨正由無明，而無明本是幻相。然則不取於相，當下便如如不動者，因無有取捨，無明已遣故也。是故學人當於不取即無住上，痛下功夫。不然，雖欲不取，不可得也。

如如二字，有釋上如字為相似，為相稱；次如字為真如者。謂不取於相，方與真如本性相稱相似而心不動也。此釋不妥。大乘義章，明言如如亦曰真如。且如如之名，大乘經中常常見之，多指佛之境界言。何可云相稱相似乎！即欲分開作釋，上如字可釋為契合。契合真如，所謂智與理冥也。當知曰相似，曰相稱，則仍體是體，智是智。能所之相儼然。何云不取於相耶！故此釋，乍視之但覺其淺耳，細按之則大大不協，故曰不妥也。

佛言，離幻即覺。覺字正謂如如不動之性。即字正謂當下便是。可見但恐不能不取耳。果能不取，當下現成。今乃釋作不取於相，與性相似。顯違佛語，萬不可從。

頃言學人當於不取二字，痛下功夫。然則云何方能不取耶？此層斷不可忽略過去，必應細究。當知不取相，即是離相。圓覺經曰：「一切菩薩及末世眾生，應當遠離一切幻化虛妄境界。由堅執持遠離心故。心如幻者，亦復遠離。遠離為幻，亦復遠離。離遠離幻，亦復遠離。得無所離，即除諸幻。」細究此段經義，可見離相功夫，全在堅持。堅持者強制之謂也。此層功夫，誠不可少。不然，無始來取相習氣，何能除之？

然而更應細究，如何方能堅持不取乎？欲知如何始能堅持不取，當先知眾生因何故取。無他，由有分別心執著我人眾生壽者四相故耳。即復當知四相之相，實不外一我相。而我相之根，實發生於我見。

尤應細究，堅持不取，固足以遣我見。然只能伏，不能斷也。何以故？無明未破故。且以無明我見未斷之故，亦最足以破壞其堅持。然則非更於離無明我見上用功不可矣。云何能離耶？前引圓覺經云：知幻即離，不作方便，是也。

此言知幻二字，即是離無明之最妙方便，不必別尋方便也。

然則云何能知其是幻耶？楞嚴經開示最明矣。經曰：「如來本起因地，最初發心，先以直心正念真如，始能遠離諸幻。」正念即是覺照。謂須徑直覺照真如本性，方能知其是幻也。由此可見必須先悟如如不動之本性，乃能不取於相矣。此前所以說不取於相如如不動兩句經文，互為因果，應交互用功，不可但認不取句為修功，如如句為成效也。

換言之。不但應向不取上堅持，還須向如如上覺照。且覺照為堅持之前方便。即是欲堅持不取，必當先修覺照。不然，無明未斷，豈能堅持。是故圓覺經云：「一切菩薩及末世眾生，先斷無始輪迴根本。」輪迴根本，即謂無明我見也。然則云何斷耶？前引圓覺經不云乎：「一切如來本起因地，皆依圓照清淨覺相，永斷無明，方成佛道。」此與所引楞嚴經，先以直心正念真如之義相同。

譬如惡友，初因無知，誤視之為心腹。今知其惡，欲與斷交。然以關繫長久，未能驟斷。必須先與疏遠，而後方可斷絕。此亦如是。自無始來，誤認幻識之無明為其真心，關繫密切久矣。今既翻然大悟其非，若不即速掉轉頭來，

認準清淨自性，徑與接近，則仍是與無明混在一起矣。故圓照覺相，便是直心正念真如，便是與真心接近。而與真心接近，便是與無明疏遠。如是方能望其永斷也。

所以要緊功夫全在圓照二字。何謂圓照？前念已滅，後念未生，正恁麼時，一心湛寂，了了明明，是之謂照；圓者，非著力，非不著力，不沈不浮，恍如朗月孤圓，是也。此際一念未起，清淨無比，徧體清涼，便是本來面目。初學未有定力，一剎那間，後念又起，便又如是覺照。只要覺照提得起，如天平然，此昂則彼自落，則又清淨矣。務須綿密無間，使之相繼。久久（校久・舊版作之。原稿作久。）便能入定。至於如如不動之全體，談何容易遽能圓顯。然如此用功，便是隨順趨入也。本經此兩句，即是此義。不但應向不取上堅持，還當向如如上覺照。要緊要緊。

今更引圓覺經，證明覺照本性能除無明之義。經曰：「於無生中，妄見生滅。」此言自性本來不生也。本來不生，即是本來不動。生滅即指無明。意謂自性中本無無明。說有無明，由於妄見耳。然則今知覺照清淨本性，便是正見。邪正不并立。正見興，則妄見除矣。故彼經又曰：「如來因地修圓覺者，知是

空花，即無輪轉。亦無身心受彼生死。非作故無，本性無故。」生死即謂生滅。此言自性既本不生，則亦不滅，故曰本性無。謂亦無身心受彼生死者，以本性原無生滅之故，并非造作使無也。所以發心便應覺照本不生之性。故曰因地修圓覺。因地，指發心修行之時。修字，即指覺照。圓覺，指本不生之性也。如是修者，知彼一切生滅幻相盡是空花，有即非有故也。既如是知，則不為所轉矣。不轉，明其不動也。故曰知是空花，即無輪轉。此兩句，與知幻即離之義同。既已知幻即離，所以亦無身心受彼生死。則法性如如矣。綜觀上引經文，當可了然徑向本不生處覺照，為除無明之妙法矣。

何謂本不生處？即於未起念時覺照是也。念且未起，何所謂相？更何有取？果能如是綿密無間，則於不取自有把握。總之，一面向不動處攝心覺照，以成就其不取。復一面於遇緣時，堅持不取，以圓滿其不動。庶於如如性體得有入處。楞嚴亦同此說。如云：「諸修行人，不能得成無上菩提，乃至別成聲聞緣覺及魔眷屬。皆由不知二種根本，錯亂修習。云何二種：一者無始生死根本。則汝今者，與諸眾生，用攀緣心為自性者。二者無始菩提涅槃，元清淨體。則汝今者，識精元明，能生諸緣，緣所遺者。由諸眾生遺此本明，雖終日行而

不自覺，枉入諸趣。」

此中所說攀緣心，即是不覺妄動之心。元清淨體乃至緣所遺者，即如如不動之本性也。彼經又云：「云何汝今以動為身，以動為境。從始洎終，念念生滅，遺失真性，顛倒行事。性心失真，認物為己，輪迴是中，自取流轉。」此段更說得明明白白。即是初發心時，便應辨明真妄，直向本不動處覺照。乃不致遺此本明，枉入諸趣，自取流轉也。

當知如是覺照，亦須攝心。攝心亦非無念，亦非畢竟無相無取。然凡夫非此無入手處，所謂以幻除幻之法門耳。因此法雖亦是幻，然是隨順真如。與其他動念取相者，因心不同，故得果便大不同。又復此法不過入手方便，雖為隨順真如之法門，而能照所照，亦當逐步遣淨。所謂有覺有照，俱名障礙，故必須離而又離。得無所離，乃除諸幻。當如是知也。

總而言之。如如不動，即不生之義；不取於相，即無住之義。先須覺照本不生，乃能無住。至於一無所住，便證無生。交互用功，是為要門。且如是用功，是貫徹到底的。從初入手，乃至住、行、向、地、等覺、妙覺，皆不外此。故曰：離一切諸相，則名諸佛。一切諸佛，從此經出也。而上來特引楞嚴、圓

覺以證此義，亦足見阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出矣。

更有進者，本經以無住破我，為唯一主旨。可見全經皆是詮顯，欲破無明，當不取相之義。後半部說諸法一如，說一切皆是等，即是詮顯如如不動之義也。迨令通達無我法，而所謂通達，首令開佛知見，往後更暢發緣生性空之義。此科既以不取於相兩句，開示學人應覺照如如不動之本性矣；而下科復開示以觀法緣生。恰與正宗分後半部，先顯如如，次說緣生之義趣同。此正指示全經要旨在後半部。

演說者，若不達後半部之義，前半部便不得要領；受持者，若不知從後半部所說者入觀，亦復不得要領也。此是世尊深旨，極當體會。至於此科既令覺照本性，下科則令觀法緣生者，尤為善巧，尤為扼要。此正佛知佛見，學人亟應如是通達。

蓋凡夫全體無明。雖曰覺照本性，而本性面目久隱，無非黑漆漆的無明而已。然則奈何？今開示之曰：當先觀諸法緣生，以作方便。故下科結語曰應作如是觀，謂必當如是作觀也。何以故？觀諸法緣生，即是觀諸法空相。相若空時，豈復有取？則如如不動矣。可不謂之善巧乎！可不謂之扼要乎！此義下科

更當詳談。

演說演字，有深意焉。演者，演繹也。謂經義幽深，說經者當闡其微，發其隱，廣徵博引以宣揚之，務使其義曲暢旁通，乃不虛此一說耳。說一切經，皆當依此軌則也。

（戊）次，觀法緣生。

何以故。[一八三]

一切有為法　如夢幻泡影　如露亦如電　應作如是觀。

何以故者，問不取於相之所以然也。所以然有二義：

（一）因何而不取？偈語前三句已足答釋。

（二）何以能不取？則須全偈方足答釋，而歸重於第四句。今假設問答以明之。

問：因何而不取耶？答：因一切有為事相，皆是緣聚則生，緣散則滅。變化靡常，執捉不住。如夢、幻、泡、影、露、電然，似有無實故也。

問：然則何以能不取耶？答：應於一切有為法，作如夢、幻、泡、影、露、電觀。知其當體即空，不生貪著，乃能不取也。

如上所說，本科大旨已明，茲再詳細說之。

當知如如不動，是真實性。亦即所謂不生不滅之無為法。前云：一切賢聖，皆以無為法而有差別。今不令觀無為法如如不動之真性，而令觀有為法緣生無實之幻相，何也？此我世尊深知凡夫之病，特為巧開方便也。此中有二要義：

（一）凡夫之所以為凡夫者，無他，背覺合塵，向外馳求耳。何故向外馳求？無他，分別幻相，貪著幻相耳。何故分別貪著？無他，誤認一切有為法為真實耳。由是之故，愈迷愈深，不肯回頭，永被輪轉矣。故今入門初步，先須令其深觀一切有為之法，如夢、如幻、如泡、如影、如露、如電，莫非虛假，一切皆空，到底一無所得。所得，唯一苦味而已。且其苦無窮，說亦說不出。所謂萬般將不去，唯有業隨身，是也。果能常作如是觀，洞明皆空之理，庶幾不再受騙，而能死心蹋地回光返照乎！此所以欲觀無為之真性，應先觀有為之幻相也。此第一要義，必應了知者。

（二）一切凡夫性光，早被無明隱覆。有如一輪杲日，盡被烏雲遮蓋，光明全暗，太陽看不見了。此亦如是。妄念紛動，未曾暫停。今欲觀之，而能觀所觀，莫非無明妄識，何能觀見本性？此與滿天黑雲看不見日光，看

來看去，無非昏擾擾相，是一個道理。故圓覺經曰：「以輪迴心，生輪迴見，入於如來大寂滅海，終不能至。」

輪迴者，生滅之意。寂者，無聲，謂真如非可以言詮也；滅者，無形，謂真如非可以相顯也。寂者，無聲，謂真如非可以言詮也；滅者，無形，謂真如非可以相顯也。豎窮三際，橫遍十方，曰大。體備萬德，用賅萬有，曰海。如來大寂滅海，即謂如如不動之本性也。可憐凡夫，全是生滅心。即發心作觀，亦是生滅見。今欲以此生滅心，生滅見，觀不生滅之圓覺性海，全然反背，故曰不能至。不能至者，言其南轅北轍也。

然則修圓覺者，欲覺照如如不動之性，豈非竟無下手處乎？我世尊大慈，今語之曰：勿憂，有妙法在。其法云何？宜觀諸法緣生，自有入處矣。此意，無異曰：初不必強息妄念。雖欲息之，亦不可得也。但當向有造作，有對待之一切有為法上，觀察其變化無常，如同夢幻泡影露電一樣。使此心洞明一切諸法，不過緣會時現有生起之幻相耳，實則生即無生。從此可知，表面雖萬象森羅，而其底裏，全然烏有。時時處處，如是觀察覺照，便有不可思議功德。

何謂功德不可思議？當知觀諸法緣生之理，若領會得一切法當體是空，

便能契入諸法空相。相空則性自顯。何以故？有相，則諸法千差萬別，相空，則諸法一如故。諸法一如，即是性光顯現故。性光顯現，即是無明已明故。雖無明未必遽斷，未必遽與如如不動冥合，而智理冥合，實基於此。何以故？妄念從此日薄故。對境遇緣，不易為其所轉故。由是言之，觀諸法緣生，無異觀諸法空相。觀諸法空相，無異觀如如不動也。換言之，觀生滅之有為法，如夢如幻，便不知不覺引入不生不滅之無為法矣。功德何可思議哉！此第二要義，為吾人更應了知者。

合上說兩重要義，可見作如是觀，譬如用起重機，四兩可以提千斤，毫不吃力。輕輕巧巧，撥雲霧而見青天。真善巧方便也。

不慧學佛以來，前二十年，雖修種種法，作種種觀，毫無進步。一日於此四句偈忽若有悟。依此修觀。初亦若即若離，若明若昧，未成片段，并無甚效。繼悟應於一切境緣上極力作意以觀察之。雖一極小之事，或極順心，或極不順心之時，皆以如夢幻等道理印之。即修持佛法亦以如夢幻等道理印之。行住坐臥，不離這個。如是久久，雖於不取於相如如不動功夫尚淺，然實從作此觀起，此心漸覺空空洞洞。於一切境相，漸能無動於中。看經時眼光便覺亮些。念佛

時亦覺踏實些。今請諸君試之，必有受用。當知博地凡夫，欲回光返照，舍此無下手處也，珍重珍重。

今再將上科與此科之義，綜合而演說之。

上文如如不動，是說性體圓滿顯現。論其究竟，須至佛位方能圓滿。初住以上不過分分現耳，故謂之分證覺。若信位中人，則僅得其彷彿，所謂相似覺也。故前人有將上如字，作相似釋者。然如如不動句經義，是自初發心乃至究竟貫徹到底的。故不宜呆板作相似釋，應作真如釋之，乃能圓攝一切。無論相似而現，分證而現，乃至圓滿顯現，皆由不取於相來。故相字，不取字，其義意亦復包羅深廣，貫徹到底。

相則無論空、有，以及雙亦、雙非，皆攝在內。其總相，則我、法二執是也。於此諸相，一切不著，乃為不取。且并不取亦復不取。則離而又離，得無所離，即除諸幻矣。於是乎如如不動之性體全彰也。

然而下手方法，須從未動念處覺照，即觀如如不動之本性是也。此即楞嚴以不生不滅為本修因之義。亦即所謂依本寂之性以修止，而後得定；依本照之性以修觀，而後得慧之義也。若不知從此入手，便是錯亂修習，盲修瞎煉。譬

如煮砂為飯，永不能成。

雖初學全是無明，觀之不見。然必應深明此理，勤勤圓照。如前所說前念已滅，後念未生，正恁麼時，一心湛寂，了了明明，是之謂照。圓者非著力，非不著力，不沈不浮是也。此即一線慧光，知幻即離之最初方便。一面復遵依此偈，觀一切法，皆如夢、幻、泡、影、露、電，緣生即空。此法更為方便之方便，所謂知幻也。兩種最好兼修，以此兩法，互相助成故。

蓋覺照本性，是在本源上用功；觀一切法，是在境緣上用功。又復前觀修定之意居多；後觀修慧之意居多。定固可以生慧，然非先開慧，其定亦不能成。故互助之中，緣生觀尤要。以觀緣生，即可引入如如不動故也。此義前已詳哉言之。

試思應作如是觀句，大有非此不可之意。何等懇切！作字要緊，謂應十分作意觀之也。

佛說此經，本為凡夫發大心者說。此二句一偈，正是指示大心凡夫下手用功處。故前後兩觀，務須綿綿密密，替換行之。行之既久，必有得處。

如是二字，固是指上文如夢如幻等說。須知如夢如幻，正謂諸法之相本空，亦即正謂諸法之性一如。可見如是之言，實含有一如皆是意味。所以觀諸法緣生，便可契入如如不動也。然則作此觀者，可以一篙到底，徹見本性，故曰應作如是觀。猶言觀一切法如夢如幻，即是觀一如皆是也，故應作也。開示諄諄，豈容忽略讀過。

有為法，不但世間法也，佛法亦攝在內，故曰一切。圓覺經曰：「生死涅槃，猶如昨夢。無起無滅，無來無去。其所證者，無得無失，無取無捨。其能證者，無作無止，無任無滅。於此證中，無能無所。畢竟無證，亦無證者。一切法性，平等不壞。」此中一切視同夢幻而無之，正所謂諸法空相，即不取於相之意也。（校也・舊版無。原稿有。）亦即指示觀一切如夢幻而空之，便契入如如不動也。故結之云：一切法性，平等不壞。平等，即是如如；不壞，即是不動也。故圓覺此段文，恰好引來作此經二句一偈的注腳。

總之，無論染法淨法，既有此法，便有對待。既成對待，便是有為，便有生滅。故皆如夢如幻。然而欲證絕待之無為法，非從對待之有為法起修不可者，以捨此別無入手處故也。

不但觀緣生是有為法。即覺照本性，亦是有為法。何以故？覺照即是觀。既有能觀所觀，便成對待故。有對待便有相，便落有為矣。

本經所說，皆是無為法。且明明曰：一切賢聖皆以無為法而有差別。今於開示演說受持時，卻令應觀有為法。此為全經經旨絕大關鍵，亦即學佛者緊要關鍵。當知無為者，無所作為之謂也。若無所作為，妄何能除？真何能證？凡何從轉？聖何得成？故無為法，須從有為法做出，故曰應作也。作字有力。

但第一要義應明了者，是以無為法為目的，借有為法作路徑。若只認無為，鄙棄有為，是自絕也；若著於有為，不知無為，是又自畫也。前者，所謂執性廢修者也；後者，所謂著事昧理者也。

第二要義，應明了者。修有為法而不著，便是無為，除此別無所謂無為法也。所以本經開章所說，實無眾生得滅度，當自度盡眾生出；於法不住，當自行於布施出。以後所說，其旨趣莫不如是。夫度眾生，行布施，有為法也；無滅度，不住法，無為法也。如是作去，便是涉有而不住有，觀空而不住空。雖終日行六度萬行，終日講經說法，而實終日涅槃。

由此可知，不取法，當從不取非法做出；即非，當從是名做出；不執著，

當從不斷滅做出；無實，當從無虛做出；乃至無聖無凡，即從有聖有凡中見；不一不異，即從一異中見；不來不去，即從來去中見。此之謂諸法一如，是法平等。乃至不生不滅，即從生滅上見。此義，即是雖生滅而實不生滅；雖不生滅而示現生滅。此之謂不住生死，不住涅槃。無住之旨，於是乎究竟圓滿矣。

而其樞紐，即在觀法緣生如夢如幻，了其皆空，所以無住也。故學人最要方便，應作如是觀也。

作如是觀，便是不廢有為，不礙無為，自然而然，遮照同時，中中契入如如不動圓覺性海矣。

一部甚深經典，歸到極平淡，極切近，四句偈中。一切眾生，無論利鈍，皆可隨順而入。此之謂無上甚深微妙法，百千萬劫難遭遇。此之謂真實義。

此與序分所序穿衣吃飯等事同一趣味，皆是指示道不遠人，即在尋常日用中。須於尋常日用中，看得透，把得定。成佛、成菩薩便在裏許。所有自度度他等行願，乃至禮佛誦經諸事，當視同尋常日用，造次顛沛弗離，而又行所無事，庶乎其近道矣！

故得此四句偈，不但全經在握，一切佛法在握，而成佛、成菩薩亦在握矣。所謂一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出者。今乃知諸佛及法，皆從於一切有為法，作如是如是夢幻泡影露電等觀出耳。

吾輩幸蒙佛恩，授此妙法。唯有一依此法，如是受持，如是演說。俾一切眾生，皆作如是觀，皆得證無生。乃足以少報本師之恩耳。

上來要旨已竟。至若夢幻等喻，其義甚精，甚細，甚妙。故作此觀，便可證道也。茲當詳細說之。

佛經中所說有為法之譬喻甚多，夢幻等喻之外，如乾闥婆城、水月、樹櫪、繩蛇、空花、兔角、龜毛等等。其大旨無非顯示萬法皆空之理，警告凡夫不可認以為實，以破其分別執著，引令出迷耳。魏譯金剛經，其喻有九。曰：一切有為法，如星、翳、燈、幻、露、泡、夢、電、雲，應作如是觀。秦譯則約之為六。多少雖殊，理則一也。

六喻之中，夢喻為總；幻、泡、影、露、電為別，皆所以明其如夢也。根性好者，一聞夢喻，便可明了緣生之法，當體皆空。因恐或有未了，故復說幻等五喻。五喻若明，當可恍然萬事同歸一夢矣。所謂夢者，緣生法之一也。古

語云：日有所思，夜形諸夢。所思即其作夢之緣也。亦有并無所思而夢者，如世俗所言之托兆。則托兆亦其入夢之緣。故為緣生之法。

有緣必有因。作夢之因為何？意識（亦曰妄心。）是也。若無此因，緣亦無從遇矣。故曰至人無夢。蓋有道之士，妄心雖或未斷，必已能伏，故夢少也。由此可知一切皆唯心所造矣。

可憐凡夫，夢時固是妄心，即其所謂醒時，亦全是妄心也。故其所謂醒，依然是夢。何以故？從來迷而未覺故。若其已覺，決不致但知夢中之悲歡離合，得失窮通為假，而又認所謂醒時之悲歡離合，得失窮通為真也。須知醒時之心，與夢時之心，既皆是妄非真。所以醒時種種境遇，或由計畫而成，或出意料之外。與其入夢之或由於日有所思，或由於神靈托兆，其理由全同也。而轉眼皆空，了無所得，亦復毫無二致。豈非醒時即是夢時乎？故警告之曰如夢也。乃迷戀其中，計較分別，執著不捨，真癡人說夢矣。故曰眾生從來不覺也。今曰如夢，正喚其速覺耳。或曰如夢之理，說世間法，誠然不誣。而永明壽禪師曰：大作夢中佛事。何以佛法亦可作如夢觀耶？此有四重要義不可不知。

約凡夫言，其義有二：

（一）佛法作如夢觀者，不可執著之意也。佛法重在破我。若有執著，我何能破？故應徹底遣之。佛法尚不可執，何況世間法。

（二）學佛者為證性也。若不證性，便不能超凡入聖。而性體空寂，故一切修功，必應歸無所得，方與空寂之性相應。佛法作如夢觀者，令其勤修佛事，而歸於了不可得。庶幾能所雙亡，智理冥合也。

約佛菩薩言，其義亦有二：

（一）佛菩薩皆是已覺之人。其大作佛事廣度眾生而能行所無事者，視之如夢故也。視涅槃如昨夢，所以不住涅槃，而大作佛事；視生死如昨夢，所以不住生死，而常在定中。

（二）菩薩作佛事者，自覺覺他也。至於佛位，覺已究竟，而仍作佛事者，因無盡之眾生尚在夢中，以同體悲故，不自以為究竟也。故常行菩薩道，而現身於大夢未醒之眾生中而作佛事。所以永明曰：大作夢中佛事耳。

綜上四義，可知大覺者視生死涅槃，本無可得。故曰：生死涅槃，如同昨夢。意謂，住於生死，固是作夢；住於涅槃，亦是作夢。必一無所住，乃為大

覺耳。所以若住於所修之法，住於所得之法，則皆是作夢矣。故本經主旨，在於無住。故曰：應無所住行布施，應離相發菩提心也。

總而言之，觀一切染淨法如夢者，意在通達一切有為法本無可得也。一心清淨，有何可得乎？若有可得，即非清淨矣。故應觀一切有為法如夢也。

我世尊說法四十九年，而曰無法可說。又曰：我於阿耨多羅三藐三菩提，無少法可得。果地覺者如是。在因地修行者，亦必應如是可知。楞嚴經云：「應當審觀因地發心，與果地覺，為同為異。若於因地，以生滅心為本修因，而求佛乘不生不滅，無有是處。」有可得，生滅心也。觀其如夢，了不可得，不生不滅也。當知夢即是有為法，若知其夢了不可得，而不迷不執，有為法便成無為法矣。

如字有味。未覺者，應觀其所謂醒者，依然如夢，乃可以解脫一切，遠離顛倒；已覺者，應觀其所謂覺者，亦復如夢，又何妨現入華胥，遊戲三昧耶。

總之，六喻皆是貫徹到底的。不僅為凡夫言也；二乘若知度生如夢，了不可得，便不致沈空滯寂；一類菩薩，若知上求下化如夢，了不可得，便可成佛。故作如夢之觀，正是照破我、法二執之寶鏡，度入大寂滅海之慈航。

由上所說，可知一切有為之法，皆是依心為因，託事為緣，因緣會合所生之果耳。除因果外，一切烏有。而名之為果，卻又成因。說之為因，旋復招果。是即因果之本身言之，亦復毫無定形。故曰當體是空。譬如做夢，非不事相儼然，卻是有即非有。故曰因緣生法，即假即空。故說一夢喻，已足了徹一切矣。

但以眾生久在迷途，平日未嘗不知世事如夢，乃一遇順逆境界當前，仍復執迷，放不下去。且曰：過去事誠然如夢，若境遇當前，歷歷身受，不謂之實事可乎？故又告之曰：順逆諸境，雖歷歷身受，其實皆如幻耳。幻者，佛經所說之幻術也。今世則名之曰戲。意若曰：汝見幻人幻術乎？幻出種種飛潛動植之物，豈不儼然似真？又如做戲然，粉墨登場時，邪正賢愚、悲歡得失、神情活現，能令人為之顏開，為之淚下，汝亦以為真乎？可因其悲喜無端，恍同身受，遂執以為實事乎？當知人生在世，亦復如是，一切遭逢，莫非妄識業緣之所變現耳。

世間即是戲場！一切眾生，即是戲場中的各種腳色。當其鑼鼓喧闐，非常熱鬧之候，有智慧者便當自警，轉眼即下臺矣。此刻在此做這個腳色，不過為業力所牽，須了卻一段緣法而已，豈可當真？譬如唱戲，既做了戲曲中一個戲

子，必有夙因，方現此果。固然不用心唱做，誤了所抱的目的，然而斷沒有執著戲中所扮演之人物當作自己者。戲子之目的為何？名譽金錢是也。

做人亦然。今世來做這個人，不過暫充這齣戲中一個腳色耳。戲子尚能不執所扮演者當作自己，吾輩豈可誤認所暫充之腳色為自己乎。當知因果難逃，因果可畏，既暫充了這個腳色，自然不能不用心唱做，以免誤了目的。但切不可只認名利為目的，須認準自己本有之家寶以為目的。家寶者何？自性三寶是也。

必應了了覺悟，做此假戲，既不可錯了因果，牽累自性；更不可誤認假戲為真，昧失自性。所以正當笙歌嘹亮，大眾注目之時，便應自覺自悟，此一齣幻戲，非我本來面目，誓當返我初服。庶幾鑼鼓收聲，風流雲散時，不致懊惱悲傷，手足無所措耳。故曰應作如幻觀也。

世尊大慈，猶慮眾生執迷不醒，以為一切人事謂之如幻，誠然非虛，然而撫念身世，終難放下。蓋其意中，但能領會世事如幻，而猶認偌大的世界，及其寶貴的色身，為真實有，故放不下耳。因又告之曰：如泡如影。如泡，喻世界也。如影，喻色身也。何以故？所謂泡者，由於水為風鼓，激蕩而成者也。

而世界則由一切眾生，於性海中，起無明風，造此共業之所結成，故以如泡喻之。所謂影者，由有日月燈光照之而現者也。而色身則由性光之所變現，故以如影喻之。此世、此身，既與泡、影同一緣生。可見身、世，亦與泡、影同一虛妄矣。豈可迷為真實乎！

此義楞嚴經言之最明。經曰：「認悟中迷，晦昧為空。空晦昧中，結暗為色。色雜妄想，想相為身。」此段經文，是說覺性圓明，大而無外，小而無內。本無所謂虛空也，世界也，色身也。全由眾生覺性障蔽，遂致本來圓明者成為晦昧。晦昧者，所謂昏擾擾相也。既已不悟，乃反認晦昧為虛空，故曰晦昧為空。是則由其認悟中迷之故也。認悟中迷者，言其自以為悟，實則依然是迷。何以故？以其認晦昧為虛空故。虛空既是晦昧，復糾結此晦暗者為色，故曰：空晦昧中，結暗為色。色者，地水火風四大是也。正指世界及一切有情無情之色相而言。先認晦昧者為虛空，復認晦暗結成者為世界，更認色與妄想雜成者為其寶貴之身軀，故曰：色雜妄想，想相為身。首句認字，直貫到底。妄想二字，亦貫通上下。

何以誤認？由有妄想故也。妄想者，識之別名也。受、想、行，為識之心

所。故此中妄想之言，即指五蘊中之受想行識四蘊。想相為身之相，即上文色字。想，即妄想。一切眾生之身，無非五蘊假合。故曰：色雜妄想，想相為身。謂四大之色相，與受想行識之妄想雜而合之，成此幻身也。此段經文明白開示，虛空、世界、色身，全由眾生昏擾擾的妄想之所變現。妄想本非真實，剎那生滅。由其變現之身世，豈能真實乎！

人人皆知水中之泡極其脆薄，最易壞滅，殊不知世界亦然。勿謂江山千古也。雖整個世界，未遽壞滅，然而陵谷山丘，桑田滄海，時起變化，足證時時在成壞中。此年事稍多者，所常經驗之事，原非理想之談。

且楞嚴又云：「空生大覺中，如海一漚發。有漏微塵國，皆依空所生。漚滅空本無，況復諸三有。」有漏微塵國，有漏，明其必壞。微塵，明其其細已甚也。三有，謂三界也。此段經文，是說晦昧之虛空，在大圓覺海中，如海上之一泡。漚，即泡也。而微塵國土，更是依附海泡之物。泡若滅時，且無晦昧之虛空，何況三界耶！一切學人，常當觀照此理。所認之虛空，尚是晦昧的昏擾擾相，尚且渺小如泡，何況世界，何況此身，何足算哉？豈可遺棄包含虛空，囊括三界之真實圓明性海，而認一渺小脆薄，成壞無常之浮漚乎。

至於影者，望之似有，考實則無。此身亦然，虛妄現有，考實則無。譬如鏡中人影，因照則現，肥瘦長短，纖毫不爽。此身亦然，因心造業，循業而現。壽夭好醜，因果難逃。南嶽思大師曰：淨心如鏡，凡聖如像。此明身之可見，因淨心本具見性。猶如像之可見，因明鏡本具照性。豈可因其可見，遂誤認為實有！且淨心之見性中本無此身，不過見性發現之影耳。亦猶明鏡之照性中本無此像，不過照性發現之影耳。

以上所說，猶是以幻身望於淨心，明其為淨心所現之影。若約幻身當體說之，亦復如影。何以故？除五蘊外，了不可得故。而且五蘊中之色，即是四大。四大既如浮漚，其餘受想行識四蘊，又莫非虛妄，（名曰妄想，故是虛妄。）然則即五蘊本身已了不可得矣。何況五蘊假合之幻身，其為似有實無可知。了不可得者，言其有即非有也。正如影然，但眩惑人眼耳，其實本空也。

一切凡夫所最執著以為實有者，識心、世界及其自身也。今一一破其惑曰：識心如幻，（前言世間即是戲場，一切眾生即是戲場中腳色，莫非識心業緣之所變現，故曰如幻。）世界如泡，此身如影。身、心、世界尚且虛妄非實，則其餘一切有為法相可知矣。然而迷途眾生，雖知身心世界非實，或猶因循怠忽，不能勤作如夢如幻如

泡如影之觀。因又警策之曰：如露如電。露則日出而晞，留不多時。電則旋生旋滅，剎那而過。所謂生命在呼吸間，當加緊用功，如救頭然也。合此如幻等五喻觀之，即是觀於萬事如夢，有即非有。故曰：如幻等五觀，是別。如夢觀，是總。

觀此六喻，雖是觀諸法空相，即是觀如如之性，以性相本來融通故也。故觀緣生即可契入如如不動。故無為法性，從觀有為法相如夢幻入手，便是兩邊不著合乎中道。此義前已詳談。

今再以三性三無性說之。六喻中隨拈一喻，皆可明三性三無性之理。茲且約總喻如夢說。餘可例知。

三性三無性，見於楞伽經及法相宗各經論。此為相宗精要之義。佛說法相，原為明此。若不知注重，但向瑣細處剖晰，雖將一切法相剖之極詳，未免入海算沙，失其所宗。當知三性三無性之義，學性宗者亦應通曉，因此義貫通性相。若知此義，則於緣起性空，更能徹了。修持觀行，更易得力。蓋上來所說如夢觀，尚是總觀大旨。若依三性三無性之理觀之，則更入深微矣。

何謂三性？（一）徧計執性，（二）依他起性，（三）圓成實性。

偏計執者，謂普偏計較執著也。即性宗常說之分別、執著、攀緣、無明、妄心、妄想等。性宗亦謂之分別性。此是妄想，云何稱之為性耶？意在明其雖是無明妄想，然為真心之所變現，非離真實性而別有也。但相宗名為偏計執性，是單約凡位說；性宗名曰分別性，則兼約凡聖說。聖位之分別性，是明其應緣示現，對機說法，絲毫不爽。似有分別，蓋約眾生邊望之云然耳，非謂聖位尚起念分別也。當如是知。

依他起性，即性宗所說之緣起、緣生、性起，此正本性隨緣現起之相用。相用原不離乎性體，若無性體，便無相用，故曰依他起性。依者，隨也。他，指緣而言也。

圓成實性者。圓，謂圓滿。成，謂（校謂．舊版作為。原稿作謂。）本具。圓成字，約體說。明其本來圓滿具足，非造作法。亦兼約相用說，謂相用為體所本具，淨德圓滿也。實，即真實。此即性宗常說之法界、真如、如如、真心、實相、圓覺、自性清淨心等，其名無量。性宗亦謂之真實性也。

何謂三無性？（一）相無性，（二）生無性，（三）勝義無性。無字甚活，有非字意，有空之之意，即不可執著是也。

相無性者。眾生於一切事物上，妄計有我有法而執著之，所謂偏計執也。殊不知偏計所執之我相法相，完全由於誤認。譬如認繩為蛇，不但蛇相非實，即繩相又何嘗真實？故曰相無性。謂虛妄之相，非真實性。當體會性中本無有相，應不著相而無之，乃是性也。

生無性者。生，謂緣生。蓋一切法，但依因緣聚會，假現生起之相耳，所謂依他起也。然則既為緣生，可見一切法本無實體，體惟淨性。恰如繩之生起，亦由因緣集合而有。繩非實體，其體乃痲，故曰生無性。謂緣生之法，本非真性。當體會緣生法雖以性為體，而於性體中無此緣生，應不著緣生而無之，乃是性也。

勝義無性者。真如之性，為一切法之本體，名第一義，亦名勝義。此性真實，眾生本具，本來圓滿，所謂圓成實也。然勝義亦是名字，如痲亦是假名，故曰勝義無性。謂勝義亦為名言，而非性也。當體會真實性中，本無勝義名字，應并勝義亦不著而無之，乃真實性也。

性宗立名略異。名相無性，曰無相性，謂不著相，方是真性。名生無性，曰無生性，謂不著緣生，方是真性。名勝義無性，曰無性性，謂性亦不著，方

為真性。此義，正顯相既離性而無體，性亦非離相而別存。於義尤圓。

故無性性，亦名無真性。謂并真實之見無存，乃是真實性也。又名無無性。次無無字，空無之義。謂不著空無，乃是真實性也。

上來略釋名義竟。當再約如夢之喻，以明三性三無性之理。

佛說三性三無性，所以顯性、相之圓融也。諸有智者，必應明了三性三無性之理，以貫通乎性相。（校 性相：舊版誤作相性。據原稿改正。）則能空有不著，合乎中道。

而本經令觀一切有為法如夢者。因作如是觀，便能洞徹三性三無性之理故也。換言之。若明三性三無性，方能徹底了然一切有為法之如夢。

茲故將如夢之義，與三性三無性之義合而演說之，以期於此二義皆得徹了。至於幻等五喻，原是說以證明如夢之義者，故雖僅約如夢而說，而於義已足。

當知清淨心中，本來離相，是謂真實性。猶之心若清淨，便無夢相也。但因真性以隨緣故，現起身、心、（此謂妄心，即是識也。）世界等相，是謂依他起性。

無異入眠時，隨緣而現夢中境相也。乃凡夫之人，以不明一切有為法，既是緣生虛相，生本無生故，遂致計較執著，認虛為實，是謂偏計執性。正如愚癡之輩，以不知夢為緣生虛相，有即非有故，而執夢境為真實也。

是故若知夢中境相，皆是一心之所變現，有即非有者。當知無相性，亦復如是。夫一切法，莫非心造，故稱有為。然則有為之法既皆心造，可見心性乃真實體。一切有為法，不過依心托事，隨緣現起之相耳。所以凡所有相，皆是虛妄，豈可執以為實乎？若其執之，是迷相而昧性矣。何以故？性本無相故。

若知心本無夢，但由妄想熏起。而妄想本虛，所以由其熏起之夢，有即非有者。當知無生性亦復如是。夫一切有為法，既是緣會假現之生相，可見性體中，本來無生。故一切有為法，既不可執以為實，即其緣生之虛相，心中亦不可存。若其存之，依然昧性。何以故？性非緣生故。

若知夢時心與醒時心，并非二心，但由睡眠之故，名為夢心，實則非夢心外，別有醒心者。當知無性性亦復如是。夫妄心、真心，本來不二。但由無明不覺之故，名為妄心。若無明，明；而不覺，覺，妄心便是真心。猶之若不入睡，夢時之心，原為醒時心也。故修行人，不可於妄心外，別執有一真心。換

言之。即是不應滅色以明空，滅相以見性。若其如此，仍復昧性。何以故？不著於性，乃真實性故。所以者何？苟有取著，便為我相我見，而非自性清淨心矣。

上來所說，是以如夢之義，說三性三無性，則三性三無性之義徹底洞明矣。即復以三性三無性之義說如夢，故如夢之義，亦可徹底洞明也。綜觀上說三性三無性之義，可知要緊功夫，惟在不起徧計執。則依他起，便是圓成實。何以故？於性相皆不計執，雖熾然現相而心固無相也，雖示入生死而性本無生也。計較即是分別，所謂第六識；執著，所謂第七識也。此即無明不覺，此即我見。

故本經唯一主旨，在於無住以破我也。綜觀上說如夢之義，可知作如夢觀是貫徹到底的。即是由粗而細，由淺入深，從初修至於究竟，一切行門，皆不外乎此觀。蓋說一夢字，以喻無明不覺也。復說一如字，則喻無明不覺，似有實無，性本非有。精極、確極。不但此也。如夢者，似乎做夢也。似乎做夢，正顯一切有為法是有即非有的；亦顯一切有為法是非有而有的。觀其有即非有者，不可著有也；觀其非有而有者，不可著空也。故如夢之言，不是但令觀有如夢，乃令並觀空有一切如夢。果能於一切有為法，有即非有，何妨於一切有

為法，非有而有？此之謂大作夢中佛事。學人初下手，便作此圓頓妙觀，則既不執實，亦不執虛，且不執無。即是本經所說無我相、無法相、亦無非法相，一空到底矣。於是雖涉有而不住有，雖行空而不住空，故能中中契入無相無不相之實相。則如如不動矣。

蓋不住，而涉有行空，正所謂即止之觀也；行空涉有，而不住，正所謂即觀之止也。故作如是觀，便是止觀雙運，便能定慧均等。則如是而證，便能達於寂而常照，照而常寂。寂照同時，故曰一切諸佛，從此經出。

總而言之，一部金剛般若，無住妙旨，全在不取於相如如不動上。而欲達到不取於相如如不動，全在一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀上。一切學人，當從此觀，隨順而入。此觀，正是金剛慧劍，無堅不摧，無無明煩惱而不破也。故應如是演說，如是受持，永永流通此紹隆佛種之無上大法也。

（丙）次，正結流通。

一八四 **佛說是經已。長老須菩提。及諸比丘比丘尼。優婆塞。優婆夷。一切世間**

天人阿修羅．聞佛所說．皆大歡喜。信受奉行。

佛說此經已者，謂甚深經典，說已究竟，無義不彰也。已字正與下文歡喜奉行相呼應，以顯機教相扣，大眾皆能聞斯行之之意。且顯信奉流傳永永無盡，雖名曰已，而實未嘗已之意也。

長老為當機眾，故首列之。次列四眾者，皆是佛門弟子也。比丘（義為乞士、破惡、怖魔等。）、比丘尼為出家二眾。尚有未受具足戒之沙彌（沙彌之義為息慈，息惡行慈也。又為勤策。 校 息慈．舊版無。原稿有。）、沙彌尼亦攝在內。優婆塞、優婆夷，此云清信士、清信女，亦云近事男、近事女。謂清淨三業，信奉道法，堪以親近三寶，承事供養者也，是為在家二眾。

在家人欲入佛門，先須請比丘授三皈依。若無比丘，可請比丘尼。此為正式入三寶門，可名佛弟子，亦名三寶弟子。

繼受五戒，則名優婆塞、優婆夷。若未受五戒，不堪此稱也。

再進，可受菩薩戒。菩薩戒，有普為出家在家同說者，如梵網經所說之十重四十八輕；有專為在家二眾說者，如優婆塞戒經所說之六重二十八輕。若在

家人，自審能一一如出家人，可與出家人同受，否則不如受六重二十八輕。因受戒便當奉持，倘受而不持，招罪不小，必應細意審量而後受之。受菩薩戒後，則稱菩薩戒擾婆塞、優婆夷。

若尚未正式三皈，只稱信士、信女，不稱佛弟子，及優婆塞、優婆夷也。優婆塞、優婆夷，皆可講經說法而為法師，惟不可為皈戒師，因自己未受具足戒之故。三皈依，即是戒也。今世有向在家善知識請求皈依者，此誤也。當知請求皈依，乃是請求為傳三皈依戒，此事只可向出家善知識請求也。若向在家善知識請求講經說法，為其弟子，依以為師，則固無不可者。如其志願真誠，堪以教化，善知識亦不宜一味峻拒也。無論聚會之所或在道路間，在家二眾，當敬讓出家人居前。雖出家在家，同為佛子，然以次第言，比丘譬若長子，次則比丘尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷，不可紊也。

當知出家者割捨恩愛，遠離塵俗，已在住持三寶之列，豈在家二眾，混身五欲拖泥帶水者所可及，故應尊重。即破戒僧亦不可輕視。何以故？當知出家之戒，繁密嚴重。比丘具足戒有二百五十條；比丘尼具足戒有三百七十餘條。少不經意，便已侵犯。奉持二字，談何容易？即沙彌、沙彌尼，亦受十戒，比

在家人已多一倍矣，豈可輕作譏評？果深知其言行相違，或不守清規，敬而遠之可也。此遵佛制，所謂默擯是也。默者，不揚其過；擯者，疏遠之意。即對在家二眾言行相違者亦應如是。此是修行人應守之本分，不可忽也。

總之，若欲佛法昌明，必須出家在家眾中，皆有道高德重為眾所服者以為領袖。且須政治清明，政府中主要之人，亦能信奉三寶。互相維護而整飭之，始克有濟耳。依佛制，出家人若違佛法，即歸僧中領袖大德依佛律治之。倘犯國律，亦須經其領袖大德同意，先令還俗，然後方可依世法治之。而尤在披鬀時，嚴選資格，乃為正本清源之道也。

娑婆為一大千世界。其中有十萬萬四天下，十萬萬六欲天等。況佛說法時，十方無量數世界菩薩、天、龍來赴法會者，甚多甚多，故曰一切世間。說一天及修羅，即攝八部。此中人字，通指四眾以外之人也。不說菩薩者，其義有二。（一）此經說在大般若法會之第九會。前會已詳列菩薩矣。此故略之。（二）此經是為發大乘發最上乘者說。可見在會者，皆是發無上菩提心之菩薩摩訶薩，故不別列也。

皆大歡喜者，聞此大法，心開意解，是為歡喜。且知信受奉行，便是荷擔

如來，當得菩提，成佛有望，非同小可，故大歡喜。在會法眾，無不如是，故皆大歡喜也。

信，即信心不逆之信。受者，解也，即深解義趣之解。因其有不逆之信，深解之受，所以奉行。奉者，遵奉，謂遵依經中所說之義趣。行字，兼自利利他言。謂自己既遵奉而行，復廣布此經，為人演說，令一切眾生，無不皆大歡喜。如是信受，如是奉行。務使慧水長流，法脈永通。傳之塵劫而無滯，普及萬類而無遺。則徧法界，盡未來，有此經處，便是佛說法處。

前云佛說此經已，不過約一時之事相言之耳。結集者之意，在於一切大眾，依教奉行，佛種永永不絕，則我世尊之說是經，固永永未有已時也。不但結集本經者，具此宏願，我輩今日說者、聞者、發起此法會、維持此法會者，亦無不皆大歡喜，信受奉行，同具此願也。具有此願，乃為真信受，真奉行，真歡喜，此正吾輩報佛恩處。不慧自愧於此深經，未盡演說之量，不過大海中說其一滴耳。然而即此一滴，已具全海之味。唯願諸善知識，從實信而入淨信，於有為而證無為，以此行願莊嚴佛土，化度有情，便可即身成佛，豈止決定生西已哉。

金剛般若波羅蜜經講義卷五終

金剛經校勘記

此本一依燉煌石室唐人寫經。而柳公權所書，即石室藏經之一，久有影印本行世，可以覆按。故校勘記中，首列柳書，次列參校諸本。茲將所據各本名目，及有無單行本流通，一一詳載於校勘記前，以便檢校。

柳書　經後題云：長慶四年四月六日銜柳公權為右街僧錄準公書。按柳書，清宣統間上海有正書局，曾彙聚石室中藏品十餘種，以珂羅版影印行世，顏曰石室秘寶。柳書為秘寶之一也。長慶，乃唐穆宗年號。

翁書　乾隆五十七年壬子。翁方綱書。跋云：依南唐道顒法師石本。按翁書係依五代時南唐石刻，故列於宋藏之前。現有石印贈品。

宋藏　南宋理宗紹定時。平江府磧砂延聖院刊，所謂磧砂藏是也。按此藏經始於宋理宗紹定四年，完成在元武宗至大二年，前後歷八十年而後工竣。原藏西安臥龍開元兩寺，後移存陝省圖書館。現上海影印宋版藏經會正在影印中。

張書　南宋理宗寶祐二年甲寅。張樗寮即之書。自跋云：依天台教僧宗印校本。

清康熙四年乙巳。笪重光等摹勒上石，供焦山石壁庵。按寶祐二年，後於紹定二十餘年。經中文句，與磧砂藏微有異同，有拓本。又有民國十七年汪大燮依張書所寫石印本贈品。

金剛經註疏　唐紀國寺釋慧淨註。註前有唐常太博士河南褚亮序。慧公同時人也。後有日本丹陽散人跋。其略云：此註在支那不行，於扶桑亦未覩。近義空師獲其真本，遂刊行而永傳之。久隱之至寶，一旦發光揚彩，可謂得時。享保二歲丁酉初秋。按日本享保丁酉，為我國清康熙五十六年。經文不審何時會入。以校柳書，字句多同。且少魏譯一段。必在他種會本前。故先列之。

金剛經註　姚秦釋僧肇註。有日本沙門敬雄序云：曩由慈覺大師於支那持歸，秘諸名山九百年。頃祖芳禪人持以示余。余歎曰：此經之註，肇公為先。註來大東，亦此註為先。而發於諸註既行之殿者，豈非時節因緣乎。天台大師曾講此經，專依肇公。猶如說觀經，專依淨影也。梓而行之，其利益復如何哉。寶曆十二壬午之夏。按日本寶曆壬午，為我國清乾隆二十七年，距今百七十二年。上溯九百年，約在吾唐季懿宗咸通之初。經

文亦不知何時會入。但與南唐石刻及長水刊定記，互有出入。亦已加入魏譯六十二字。且註其下云：此六十二字，肇本無之。天台疏亦無科判。然諸本皆有此文，故且存之。其必後於慧註之會本可知。以上兩書，均見商務印書館影印續藏經中。無單行本。（古農按，續藏中此書，曾於民國九年，丁惟森等依黎端甫校本，刻於贛州刻經處。）

金剛經智者疏　隋天台智者說。清光緒三十三年金陵刻。

金剛經義疏　隋嘉祥吉藏撰。民國六年金陵刻。

金剛經贊述　唐大慈恩寺窺基撰。民國六年金陵刻。

金剛經疏論纂要　唐大興福寺宗密述。民國十一年北平刻。按以上四書，皆得諸日本。義疏原無經文，乃金陵刻時會入者，故與現流通本同。其他三書會入之經文，或依其舊，或未全依，故與流通本有同有異。可以單行本與續藏對校也。

金剛經疏記彙編　民國十九年北平刻。疏即疏論纂要。記則宋長水沙門子璿所撰刊定記。按續藏中收有明釋大璸之疏記科會，是清乾隆四十七年依照

雲棲舊本重刻者，可藉以考證明時經文與今本異同也。

校勘記

應云何住

（柳書、翁書、宋藏、張書、明刻及慧註、肇註、纂要三會本皆同。今流通本及清初本作「云何應住」，與後周語同。按贊述引經，亦作「應云何住」。）【注參見頁158，此為本書頁碼，以下皆同。】

若非有想非無想

（柳書乃至明刻，慧註、肇註、智疏、贊述、纂要五會本及今流通本皆同。清初刻本，於「非無想」上，有加一「若」字者。並註云：古本無之。按古本既無，何可濫加？今以所見各本參校，蓋自唐季以後，經文乃被人陸續增易，而明清間增易最多也。）【注參見頁170】

若菩薩有我相人相眾生相壽者相即非菩薩

（肇註會本，「若」下無「菩薩」二字，餘本皆有。）【注參見頁185】

則見如來

（柳書、翁書、宋藏、張書及慧註、肇註、智疏三會本並同。流通本「則」作「即」。明清刻本皆然。）【注參見頁225】

於此章句

（古今各本皆同。惟肇註會本，作「此於章句」。）【注參見頁231】

則為著我人眾生壽者

（古今各本皆同。惟清初刻本「則」作「即」。）【注參見頁250】

何以故若取非法相

（古今各本皆同。清初刻本，有疑「何以故」三字為衍文而删之者。）

【注參見頁250】

是故如來說福德多若復有人

（古今各本皆同。清初有刻本，於「若復」上，加「佛言須菩提」五字。）

【注參見頁275及277】

所謂佛法者即非佛法

（古今各本皆同。清初有本，於「即非」句下多「是名佛法」句。按長水

刊定記云：如經中，即非佛法是勝義諦，遮增益邊；是名佛法，是世俗諦，遮損減邊。其餘即非是名例此，見疏記彙編卷三第十一頁。是長水時，已有刊本，不知被誰加入此句矣。然考圭峯疏意，實無是名句。疏云：第一義中，無有佛法從經出也，見纂要卷上第二十六頁。長水記於此，則依疏而釋，未及是名句，見彙編卷四第三十二頁。徧考古德註疏中，皆無是名句義。）【注參見頁279】

而實無來

（柳書、宋藏、慧本均同。流通本作「而實無不來」。蓋南唐石刻已加入「不」字矣。按智者疏、嘉祥義疏皆云：以無兼不。慧註則云：觀內既不見有我，說誰不來，故云而實無來也。足證本作「無來」。）【注參見頁287】

是第一離欲阿羅漢我不作是念

（柳書至明刻，慧註等五會本並同。流通本「我」上有「世尊」二字。清初諸本皆然。）【注參見頁289及290】

我若作是念

（古今各本皆同。惟肇本無「我」字。）【注參見頁291】

於法有所得不世尊如來在然燈佛所

（柳書、慧本同。流通本「有所得不」下，有「不也」二字。南唐石刻以後本皆然。）【注參見頁293】

則非莊嚴

（柳書、宋藏、張書、慧本同。流通本作「即非」。南唐石刻、明清諸本皆然。）【注參見頁297】

而此福德勝前福德

（古今各本皆同。惟慧本「而」作「如」。）【注參見頁317】

則為有佛

（柳書至明刻，慧註、纂要兩會本並同。流通本及清初諸本，「則」作「即」。）【注參見頁326】

則非般若波羅蜜

（柳書至明刻，及慧註會本並同。流通本及清初諸本，「則」作「即」。其下又有「是名般若波羅蜜」句。清初有本并註其下云：古本無。按「是名般若波羅蜜」句，南宋磧砂藏始見加入，不但為唐人寫經所無，即南唐石刻及張樗寮書，皆無之也。慧註等五會本經文，皆無「是名」句。又考肇註曰：則非般若，即慧空也。境滅慧忘，何相不盡。弘持之旨，宜在於此。智者疏同。智疏又曰：般若則非般若，此是如空。嘉祥義疏曰：般若非般若，心行斷也。下如來無所說，絕言語也。又曰：佛說般若，此是佛般若也。則非般若，非是二乘智慧。慧註曰：證真之日，得真般若。得真之時，便捨文字。故云佛說般若即非般若。贊述曰：則非般若波羅蜜者，非一佛獨陳也。纂要曰：則非般若者，無著云：對治如言執故。以上諸古註，皆未釋及「是名」。）【注參見頁343】

可以三十二相見如來不不也世尊何以故

（柳書、慧本同。流通本「何以故」上有「不可以三十二相得見如來」句。按南唐石刻，已加此句。考各古註，皆未釋及之。義疏謂猶是釋成前文，可以身相見如來不之義。故與前文貫串而釋。）【注參見頁364】

則生實相

（古今各本並同，清初本「則」作「即」。）【注 參見頁395】

則是非相

（柳書至明刻，慧註等五會本並同。流通本、清初本「則」作「即」。）

【注 參見頁408】

是人則為第一希有

（古今各本並同，清初本「則」作「即」。）【注 參見頁428】

此人無我相人相眾生相壽者相

（柳書至明刻，慧註等五會本皆同。流通本、清初本作「此人無我相無人相無眾生相無壽者相」。）【注 參見頁431】

則名諸佛

（柳書至張書，慧註等五會本皆同。流通本、明清刻本「則」作「即」。）

【注 參見頁434】

非第一波羅蜜

（柳書至明刻，慧註會本皆同。流通本、清初本作「即非」。）【注參見頁438】

如來說非忍辱波羅蜜

（柳書至明刻，慧註等五會本並同。流通本、清初本於此句之下，有「是名忍辱波羅蜜」句。清初有本，註明其下云：是名句，古本無，然不可少。由此可見是彼時加入。按智疏曰：既無我人，誰加誰忍。故非忍為忍，忍為非忍，為般若體也。纂要曰：忍到彼岸，已離苦相。況彼岸非岸，誰苦誰忍。其他古註中，皆無是名句義。）【注參見頁455】

則為非住

（柳書至明刻。慧註、肇註、智疏、纂要四會本並同。流通本、清初本「則」作「即」。）【注參見頁485】

菩薩為利益一切眾生

（柳書至明刻，慧註等五會本並同。流通本眾生下有「故」字。蓋清初時加入者也。清初有本註明其下云：各本無「故」字。）【注參見頁511】

則非眾生

（柳書、宋藏、明刻及慧、肇二註會本並同。流通本、清初本「則」作「即」。南唐石本、張書亦然。）【注參見頁514】

則無我見

（柳書至明刻，慧註等五會本、流通本並同。此與下文，則為如來以佛智慧，則為荷擔，則於此經，則為是塔，則為消滅，清初本「則」多作「即」。）【注參見頁535】

皆成就不可量不可稱無有邊不可思議功德

（柳書如此，其他各本作「皆得成就」。按慧註云：若人依經起行，即生無邊之福，與三佛性相應，故能圓滿界種。界謂真如，種謂菩提心、六度行。界種，即三佛性也。玩此註意，其無「得」字可知。得者，當得也。今言與三佛性相應，是已成就矣。已成就者，謂其成就相應，已具有能圓滿界種之資，非謂已成佛。此即長水記所云：若能宣說受持，此則修行二利，能令佛種不斷，則名荷擔菩提。蓋成就之言，即言其成就

荷擔。所以長水記又云：不可量等功德，與無上菩提為因也。據此，足證本無「得」字。）【注參見頁554】

心則狂亂

（柳書至明刻，慧註等五會本並同。流通本、清初本，「則」作「即」。）【注參見頁589】

發阿耨多羅三藐三菩提者

（柳書如此。其他各本，「者」上有「心」字。按經旨正破存有菩提法之心，故下即緊接曰：當生如是我應滅度眾生，乃至無一眾生實滅度之心也。則「菩提」下不能著「心」字。應從唐人寫經明矣，下同。）【注參見頁603】

何以故若菩薩有我相人相眾生相壽者相則非菩薩

（柳書、明刻本、慧本並同。翁書乃至流通本等，「若」上有「須菩提」三字。又清初本，「則非」作「即非」。）【注參見頁605】

實無有法發阿耨多羅三藐三菩提者

（柳書如此。其他諸本，「者」上有「心」字。）【注參見頁606】

若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提

（柳本、慧本同。其他各本，「提」下有「者」字。）【注參見頁612】

然燈佛則不與我授記

（古今各本皆同。清初本「則」作「即」。）【注參見頁612】

則為非大身

（柳書、宋藏、張書、明刻、慧註等五會本並同。流通本「則」作「即」。翁書及清初本皆然。）【注參見頁632】

則不名菩薩

（古今各本皆同。清初本「則」作「即」。）【注參見頁637】

無有法名為菩薩

（柳書、慧本、肇本並同。流通本作「實無」。南唐石刻以後皆然。按長水記云：但約無我無人，真如清淨，名為菩薩，非謂別有一法。足證本無「實」字。若有之，當云非謂實有一法，不云別有矣。）【注參見頁

640】

恆河中所有沙

（柳書、宋藏、張書、慧本並同。流通本「恆」上有「如」字。南唐石刻、明清諸本皆然。）【注參見頁655】

有如是等恆河

（柳書、宋藏、張書、慧本並同。流通本「等」上有「沙」字。南唐石刻、明清諸本皆然。）【注參見頁666】

過去心不可得現在心不可得未來心不可得

（古今各本並同。惟慧本，初「過去」，次「未來」，三「現在」。無著菩薩論亦然。論云：過云已滅故，未來未有故，現在第一義故。）【注參見頁673】

如來不應以色身見

（柳書、慧本同。流通本「色身」上有「具足」二字。南唐石刻以後諸本皆然。）【注參見頁688】

即為謗佛

（古今各本並同。南唐石刻、張書「即」作「則」。）【注參見頁702】

「爾時慧命須菩提」至「是名眾生」

（柳書無。南唐石刻以後有。按此六十二字，秦譯本無之，乃後人據魏譯增入者。故肇註乃至纂要，皆未釋及。惟贊述已引魏譯加入釋之。大約唐時或加或不加，至五代以後本，則無不加入耳。總之，此段之義，偈論俱有。取魏譯增入，亦佳。秦譯蓋因前文已有如來說一切眾生，則非眾生。故此處從略歟。）【注參見頁714至715】

為無所得耶如是如是

（柳書、慧本同。流通本「如是」上有「佛言」。按南唐石刻，已有「佛言」二字矣。）【注參見頁717及718】

則得阿耨多羅三藐三菩提

（柳書至明刻，慧註等五會本並同。流通本、清初本「則」作「即」。）

【注參見頁724】

如來說非善法

（柳書、宋藏、張書、慧本並同。流通本「說」下有「即」字。南唐石刻、明清諸本皆然。古註如慧註贊述，引經皆無「即」字。惟纂要引作「即非」。）【注參見頁728】

受持為他人說

（柳書、慧本並同。流通本「受持」下有「讀誦」二字，南唐石刻以後本皆然。）【注參見頁731】

如來則有我人眾生壽者

（柳書至明刻，慧註等五會本並同。流通本、清初本，「則」作「即」。）

【注參見頁737】

則非有我

（同上。）【注參見頁739】

則非凡夫

（同上。又清初本及今流通本，此句下復有「是名凡夫」句。柳書至明刻，

慧註、肇註、智疏、贊述四會本皆無之。清初有本，註明為古本所無。詳考各古註，皆無是名句義也。）【注參見頁739】

轉輪聖王則是如來

（同上）【注參見頁745】

汝若作是念發阿耨多羅三藐三菩提者

（柳書、慧本、肇本並同。流通本「者」上有「心」字，南唐石刻以後本皆然。）【注參見頁759】

發阿耨多羅三藐三菩提者於法不說斷滅相

（同上。）【注參見頁759】

以滿恒河沙等世界七寶布施

（柳書、慧本同。流通本「布施」上有「持用」二字。南唐石刻以後本皆然，而明刻本有少「持用」二字者。）【注參見頁773】

此菩薩勝前菩薩所得功德須菩提以諸菩薩不受福德故

（柳書、張書，慧註、贊述二會本並同。流通本「功德」下有「何以故」

三字。南唐石刻、磧砂藏亦然。明刻本間無「何以故」句。）【注 參見頁775及777】

是微塵眾寧為多不甚多世尊

（柳書、宋藏、明刻、慧註等五會本皆同。流通本「甚多」上有「須菩提言」句。南唐石刻、張樗寮書、清初本皆有之。）【注 參見頁793及794】

佛則不說是微塵眾

（柳書至明刻，慧註等五會本並同。流通本、清初本，「則」作「即」。）【注 參見頁794】

則非微塵眾

（柳書、宋藏、張書、明刻、慧註等五會本並同。流通本「則」作「即」，南唐石刻清初本皆然。）【注 參見頁796】

則非世界

（同上。）【注 參見頁797】

若世界實有

（柳書如此。慧註會本作「有實」。流通本及南唐石刻以後各本，皆作「實有者」。）【注參見頁797】

則是一合相

（柳書、翁書、宋藏、明刻、慧註等五會本並同。張樗寮書、清初本、流通本，「則」作「即」。）【注參見頁797】

則非一合相

（柳書、宋藏、張書、明刻、慧註等五會本並同。南唐石刻、清初本、今流通本「則」作「即」。）【注參見頁797】

則是不可說

（柳書至明刻，慧註等五會本並同。清初本、今流通本「則」作「即」。）

【注參見頁798】

是人解我所說義不世尊

（柳書、慧本同。流通本「不」下有「不也」句。南唐石刻以後各本皆然，惟明刻無之。）【注參見頁805】

即非我見人見眾生見壽者見

（古今各本皆同，惟明刻「即」作「則」。）【注參見頁807】

發菩薩心者

（柳書至明刻，慧本並同。流通本、清初本「菩薩」作「菩提」。按長水記云：發菩薩心者，揀餘人也。）【注參見頁830】

金剛經校勘記終

金剛經校正本跋

金剛般若波羅蜜經，自唐以來，受持遍寰宇。書寫刊印者既多，文字譌奪，亦因之而日繁。勝觀弱冠受此經，初惟依隨讀誦而已，莫明其義，亦不辨文字有異同也。遜清光緒季年，金陵刻智者疏成。味其疏義，頗有與今本文字不協者，稍稍疑之。因廣搜舊刻，復見東瀛續藏中肇慧諸註，疑愈甚。及覩唐人柳誠懸寫經，則與諸古疏義合，然後始知今本之譌誤甚多也。繼而應聘，校理北平圖書館所藏燉煌石室唐人寫經。其中，金剛經最多。大抵與柳書同。乃深慨夫沿訛襲謬，由來蓋遠。今幸獲古人真蹟及古註疏，千餘年淆誤因得證明。奈何不錄布於世以匡之乎。

然而習非成是久矣。荊人獻璞，鑒真者稀，宜俟機緣，未堪率爾，時民國八、九年間也。迨歲庚午，有潮陽郭居士者，精刊此經，謂依柳書。書出，大有非難其擅改經文者。實則其刻尚未盡依柳書。

甚矣，習非成是有如是乎。雖然，古本之善，終不能掩。試舉一二。如古本前周曰：應云何住；後周乃曰云何應住。一字升降，其義迥殊。自譌為一格，

遂有誤認文複者矣。

是名句，或有或無，各具精義。自謞為處處有之，遂多以三諦說之矣。不知般若正明二諦。蓋於二諦，遮照同時，即是中也。豈二諦外別有中乎。

台宗以三諦說一切法。然智者大師本經疏義，始終皆明緣生之法，莫非假名，故曰即非。達其即非，乃會真實。其於是名，祗作假名會。是真善說三諦者。若必執三諦名言，而以是名配中，是名莊嚴，則可。是名我見人見眾生見壽者見，云何通耶。

壬申之秋，應諸友夙約，為說此經。悉依唐人寫本，而融通諸論及古注義蘊以說之。大眾歡喜踴躍，請以校正本印布之，欲使共知確有依據，孰正孰謞，大明於世也。於經後附校勘記，引諸異本及各家疏釋，不厭求詳，以資覆按。而述其緣起於此。

一事之興也，無不關時，況甚深般若乎。依文字，起觀照，悟實相。文字因緣，所關非小。或曰：禪宗即般若度，而不立文字。何也？曰：子誤矣。楞嚴經云：知見立知，即無明本。知見無見，斯即涅槃無漏真淨，此不立之旨也，豈斷滅文字相？且諸家語錄，非文字乎？語云：依文解義，三世佛冤。離經一

字，便同魔說。何況一字之差，大有出入。何可忽也。

癸酉春勝觀謹跋

中華民國三十三年甲申四月　普慧大藏經刊行會　敬刊

金剛經講義二〇〇六年改版跋

一、此次改版，緣由民國初年版的編排，因文化背景不同或為省紙張費，因此有如下的情形：1.原著作內文中有穿插很多補充、校正或名詞解釋，字體小編排緊密。2.經文、科判與內文字體大小相同。3.段落沒分，標點仍用舊式。讀者看起來較為辛苦，相對的也降低了看的意願。為了適應現代人閱讀的習慣，使更多人能讀到此寶典，因此重新編輯，連同金剛經文標點，重新標訂。內文沒改，與原著作相同。

二、感恩許多大德，為此次的改版，或打字、標點、編輯、校對、或出資……默默地奉獻，並深深地感激前輩大德慈悲，不辭辛苦，無私無償地將終其一生鑽研經典、修行的智慧留給後人。

【注本次改版除了標點、分段之外，內文也有改訂。科判也略增文字。】

金剛經講義二〇〇八年修訂版補跋

本次改版（二〇〇八年十二月出版）異動簡列如下：

一、目次後增補經文全部。

二、目次前增放江味農居士像。

三、科判表每小節始終文字下加標頁碼，每小節經文加標序號，以方便檢索。

四、江居士於頁79說明演說此經之旨趣，本次修訂為讓讀者更易提綱契領，特將江居士之文加標⑴至⑺之數字。

佛陀教育基金會 二〇一一年十月補跋

金剛經講義二〇一一年修訂版跋

為了適應現代人閱讀的習慣，基金會前兩次改版，將講義內文連同金剛經文之標點，重新標訂，並加分段。同時在科判圖加標內文頁碼等，以方便讀者。

前兩次改版雖慎重從事，但出版之後仍發現有不周延之處，故趁此次功德主發心起印因緣，重新再以更周延之方式再度校訂。

本次校訂、編輯工作，是懷著戒慎恐懼之心，希望儘可能幫助讀者能夠無滯礙的親近此《講義》，并領會、奉行般若要義；同時也是隨喜江居士弘揚般若要義、利益佛子無限誠心與無盡願力的功德。

佛陀教育基金會 二〇一一年十月

編輯說明

本次版式架構仍依照二〇〇八年修訂版（二〇〇八年十二月出版流通，簡稱二〇〇八版），修訂部份之處理方式說明如下：

一、《講義》文字依照基金會２００２年十一月版本（簡稱２００２版），以不

作更動為原則。

二、二〇〇八版於頁79江居士說明演說此經之旨趣處，加標(1)至(7)之數字。本次修訂為讓讀者提綱契領，仍依二〇〇八版格式。

三、科判各階層第一次出現時，完整列出各分科文字，使得講義科判階層較清晰呈現，故而科判字數和2002版略有不同。

四、2002版以並列小字標示註解，本次修訂則仍依二〇〇八版，將並列改為加括弧的單列。例如原稿為「但因妄想，校想下舊版有執著二字。原稿無。不能證得。」今改為「但因妄想，（校想下舊版有執著二字。原稿無。）不能證得。」並以略小字及不同字體標示，例見頁71。

五、二〇〇八版將《講義》匯入之金剛經經文以現代標點符號標示，恐有拘束經義或誤解之虞。故本次修訂將句讀回復2002版格式。並將《講義》內每小節經文摘出，合併完整置於目次之後，每小節首字放置小節順序數字以方便檢索。

六、修訂內文句讀，以順文意。主要訂正部份標點符號以符合現代用法，例如

頁69，二〇〇八版標為「而施、戒、忍、進、定、五度」，今版改為「而施、戒、忍、進、定五度」，最後一個頓號不標。

七、校勘記加注。例如，頁875「若非有想非無想」校勘條末所標【注參見頁170】，即代表可參照頁170的講義，以供進一步參照。

八、2002版標「〇」處，皆另起新段落。於該大段內再依文意分段。並重排二〇〇八版部份段落，以使之較符合文意走向。

九、經文索引配合科判查找內文用法。例如，若只是要查找「須菩提於意云何可以身相見如來不」小節講義，則先在目次後經文查出小節編號為十九，再至經文後的科判總表，即可索得編號十九小節在頁218。

十、因為已有前條索引功能，故書眉由2002版的多階簡化為二階標示。

十一、有疑義及可供進一步改版參考則列在後面修訂札記以供後賢修訂參考。

修訂札記

欄位說明：頁數為修訂版所在頁數，卷序及頁行則為原文在2002版內的卷序（原《講義》各卷組合成三冊，並分冊標示頁碼，故以三冊標示卷序。）、

各冊的頁碼及所在頁面的行數。

註：「CBETA, T19, no.945」代表查詢中華電子佛典協會（CBETA）結果，引文出自大正藏第十九冊，經號945。

項目、文字	頁數	卷序	頁行	札記
講義前匯整經文	11	經文		本次修訂版匯整金剛經經文皆依《講義》內匯入（《講義》作會入）經文及句讀。2002版匯整金剛經經文及句讀似取自江味農居士校勘經本，二〇〇八版也依同一版，但句讀略有修訂。坊間有《講義》重排版於此經文加標三十二分，和江居士校勘經本不同。
何況	15	經文		2002版《講義》前匯整經文「況」皆作「況」。
阿修羅	20	經文		2002版《講義》前匯整經文「阿修羅」皆作「阿脩羅」。
作禮圍繞	27	經文		2002版《講義》前匯整經文「繞」作「遶」。
金剛經講義科判	43	科判圖		科判標題訂正為「金剛經講義科判」。2002版只標示為卷序科判（卷一科判，卷二科判，……），本科判圖也置於匯整經文之前。本次修訂依檢索之次序，改置在匯整經文之後。二〇〇八版誤標作「金剛經科判」。
金剛經講義科判附註	43	科判圖		附註說明是在二〇〇八版加註。以方便讀者了解天干、地支組合在科判中的次序。

施功德	58	首一二	二 13	龍藏及大正藏皆有功德施菩薩造《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》(CBETA, T25, no.1515)。另《講義》內江居士文亦用功德施，故范敘疑為功德施之誤植。
稻芊經隨聽疏	62	首一二	四 15	大正藏經目有《佛說稻芉經》(CBETA, T16, no.709)、《佛說大乘稻芉經》(CBETA, T16, no.712)、《大乘稻芉經隨聽疏》(CBETA, T85, no.2782) 皆作芉。《一切經音義》卷三十則有稻稈之注，並於其後加注「作芉，非也」。教育部異體字典則列「芉」為「稈」之異體字，故疑芊（艸千）為芉（艸干）之誤。另參見《講義》頁82稻稈經說明。下同。
稻芊經隨聽疏	62	首一二	四 15	同前。
稻芊經	62	首一二	四 15	同前。
「并」令家人	63	首一二	五 8	2002版「并」字形作「幷」，今將「幷」改作「并」。另《講義》內并、並皆有使用。二〇〇八版「并」全部改作「並」。
下三	77	首一二	一二 15	依文義「下三」即為(丙)三分科。二〇〇八版改作「(丙)三」。
圭峯之論疏纂要	78	首一二	一三 5	依完整題名《金剛般若經疏論纂要》，似應簡稱《疏論纂要》為宜。
大願所在，實欲人人明了般若真實	80	首一二	一四 6	本次改版依江居士大願所述：「不必襲其面貌，拘其文字耳。當以大義讀之。」故除了標點及斷句之外，文字

義，……前賢論疏中精要之說，皆一一擇取而融納之。但不必襲其面貌，拘其文字耳。				一概不改，以讓讀者直接親近江居士發揚之般若要義。所有編輯安排皆盡可能有助讀者無滯礙地親近般若要義，以隨喜江居士弘揚般若要義之無盡願力。
戊四論用	81	首一二	一五 2	若依頁100科文，「論用」應作「辨用」。不過依前面段落文字兩者可通。二〇〇八版改作「辨用」。
圭峯金剛經纂要疏	91	首一二	二一 3	似為《金剛經疏論纂要》略稱之誤。
茲恩宗	96	首一二	二四 7	依佛光大辭典及佛學大辭典應作慈恩宗。二〇〇八版改作「慈恩宗」。
端坐念實相，是名真懺悔。重罪若霜露，慧日能消除。	105	首一二	三〇 1	《佛說觀普賢菩薩行法經》：「若欲懺悔者，端坐念實相。眾罪如霜露，慧日能消除」（CBETA, T09, no.277）文字與此稍異。
銷滅	106	首一二	三〇 10	匯入經文作消滅。二〇〇八版改作「消滅」。
經曰：「狂心不歇，歇即菩提。」	107	首一二	三一 3	本句所言「經曰：狂心不歇，歇即菩提」，似出自禪宗祖師語錄，如《憨山大師夢遊集》、《宗鏡錄》等，非何經內容所言，經曰二字疑為誤植。後同。《楞嚴經》則作「狂性自歇，歇即菩提。」（CBETA, T19, no.945）二〇〇八版改作「狂性自歇，歇即菩提。」
茶毗	121	首一二	四〇 2	CBETA 茶毗、茶毘兩詞皆有用者。二〇〇八版改作「茶毘」。

華嚴經曰：信為道元（校元・舊版作源，經及原稿作元。）功德母。	１２９	首一二	四三 15	「信為道源功德母」只有此處校正為元，其餘仍作源，如頁７１２等。《大方廣佛華嚴經》「信為道元功德母，增長一切諸善法，」(CBETA, T09, no. 278)
其菩薩藏有八：胎化藏為第一，……，佛藏第八云。見菩薩處胎經。	１３１	首一二	四五 6	句末第八云之「云」疑為誤植。依《講義》內多處「云云」之用法，乃用於引文有所節略之處。而此處至佛藏第八文意已足，故此處似不應為「云云」之漏植。《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》（菩薩處胎經）：「最初出經，胎化藏為第一，……，佛藏第八，是為釋迦文佛經法具足矣。」(CBETA, T12, no. 384)
無問	１４２	首一二	五一 11	無問疑為無間之誤植。
加沙昧	１４４	首一二	五二 11	加沙昧疑為加沙味之誤植。頁１３５有兩處作加沙味。二〇〇八版改作「加沙味」。
而白佛言	１５３	首一二	五七 12	前面科判圖將此句放在第四小節之首。
入城乞按。時上工食下工・	１６４	首一二	六三 13	全句疑為「入城乞食。按時上工下工，」之誤植。二〇〇八版改作「入城乞食。按時上工下工，」。
因明照生所	１８１	首一二	七三 8	《楞嚴經》經文作元明照生所。(CBETA, T19, no.945)
狂心不歇歇即菩提	１８１	首一二	七三 10	同前９０２頁札記說明。
恆河	２０６	首一二	八九 2	經文及內文「恆河」一詞之前修訂版全用「恒河」兩字，今依２００２版用「恆河」。
不也世尊	２１３	首一二	九三 7	江居士於此處有注「不也世尊之不字，古德注經讀為弗

				字，……此處不字讀弗，是表明不僅作否決意解，含有唯唯、否否之意。」他如「菩薩為利益一切眾生•應如是布施。」句，為字讀去聲。故若有心加標注音流通江居士校勘經本者，宜參酌江居士《講義》注解為佳。
不萬萬可	237	首一二	一〇七 15	二〇〇八版改作「萬萬不可」。
壬初布施福多	272	首一二	一二九 15	本條科判原為「（辛）三，校勝。分四。（壬）初，布施福多。分二。（癸）初，舉事設問。」改作「（辛）三，校勝。分四：（壬）初，布施福多；次，信經殊勝；三，釋成經功；四，結歸離相。（壬）初，又二：（癸）初，舉事設問；次，答釋所以。」以和其他科判格式階層一致。
滅除	273	首一二	一三〇 5	《華嚴經》作除滅。
略言之有三	281	首一二	一三五 5	依下文應作二。二〇〇八版改作「二」。
金剛般若波羅蜜經講義卷二終	283	首一二	一三六 12	2002版作金剛般若「羅波」蜜經講義卷二終，依版式訂正為「波羅」。二〇〇八版改作「波羅」。
略言之有五	320	三	二二 1	依下文應作六。二〇〇八版改作「六」。
大品云：諸天日作三時禮敬，六齋日彌多。經所在處，四面皆令清淨。	320	三	二二 8	《金剛般若經義疏》（金剛般若疏）卷第三「大品云。諸天日作三時禮敬。六齋日彌多。故經所在處四面皆令清淨」(CBETA, T33, no. 1699)。
無有	350	三	四一 3	《大乘起信論》作「亦無」。（CBETA, T32, no.1666）

末如之何	354	三	四三 12	「末」疑為「未」之誤植。
即是非相	397	三	六九 2	「即」依頁408第七十五小節經文應作「則」。
恰恰用心時，恰恰無心用，無心恰恰用，常用恰恰無。	484	三	一二三 2	此頌疑出自禪宗四祖道信弟子牛頭山法融禪師與博陵王之問答。
佛云：狂心不歇，歇即菩提。	529	三	一五〇 15	同前902頁札記說明。
金剛般若波羅蜜經講義卷三終	595	三	一九一 8	2002版作金剛般若波羅蜜經講義卷「第」三終，為了格式統一，將第字刪除。
諸法如義。（重讀如字。）	621	四五	一六 1	2002版於如義之「如」字旁有「。。」重讀標記，同頁也多有同樣標記，但其他地方並未作此標記，故修訂版全部不標示重讀。
冥同一眛	660	四五	三九 16	「眛」疑為「味」之誤植。依前後文，同一詞皆作冥同一味。二〇〇八版改作「味」。
不可不一究心	664	四五	四二 6	「心」疑為「之」的誤植。二〇〇八版改作「之」。
惟肇公、智者兩注最佳。注云：「人無貴賤，法無好醜，蕩然平等，菩提義也。」	721	四五	七八 2	僧肇《金剛經註》「人無貴賤。法無好醜。蕩然平等。菩提義也。」(CBETA, X24, no. 454// Z 1:38// R38)智者《金剛般若經疏》「人無貴賤法無好醜。平等菩提義也」(CBETA, T33, no. 1698)《金剛經註解》「謝靈運曰。人無貴賤。法無好醜。蕩然平等。菩提義也」(CBETA, X24, no. 468 // Z 1:38// R38)

萬相紛乘	792	四五	一二二	3	頁433有用萬象紛紜，頁786有用萬相紛紜。重編國語辭典修訂本例句「孫文‧黄花岡烈士事略序：『顧自民國肇造，變亂紛乘，黄花岡上一抔土，猶湮沒於荒煙蔓草間。』」二〇〇八版改作「萬相紛呈」。
離應化身無別有	804	四五	一二九	3	按前一句之意，「無別有」疑為「而別有」之誤。
（一）行門	810	四五	一三二	16	依列舉格式似應標為「（二）行門」。或文字不動，標點改為「然可概括為兩種。一觀門，亦名理觀。一行門，又名事修。」為佳。
無明壳	814	四五	一三五	5	教育部異體字典列壳及殼皆為殼之異體，2002版壳的几上無一橫，前面數卷皆作「殼」。二〇〇八版改作「無明殼」。
須陁洹	824	四五	一四一	4	2002版只有此處作須陁洹。二〇〇八版改作「須陀洹」。
應作如是觀。	842	四五	一五二	12	觀下「。」點，依偈頌格式，似可不點。
擾婆塞	868	四五	一六七	14	擾婆塞似為優婆塞之誤植。二〇〇八版改作「優婆塞」。
金剛經校勘記及金剛經校正本跋書眉	872	四五	一六九	13	依2002版卷首書眉用法，校勘記書眉似應用卷五以外名稱為宜。也許對照「卷首」用「卷末」或「卷附」。
則無我見	882	四五	一七三	4	依頁535經文，似為「則無所見」。
壬申之秋，……。大眾歡喜踴躍，請以校正本印布之，……。	893	四五	一七五	14	佛陀教育基金會二〇一〇年二月印行流通江味農居士校正本《金剛般若波羅蜜經》序中云：「民國二十一年秋，上海佛學書局及大法輪書局，相繼刊行江居士之《金

剛經校正本》。經後附刊江居士之跋及校勘記。」
２００２版所增匯整經文似取自基金會二〇一〇年流通本所依版本。

字形差異列表

本次所用電腦字形和原文略有差異，茲將發現的字形差異列表如下：

標題說明：原文（２００２版所用字），修訂（二〇一一年修訂所改用字）

原文	修訂	說明
幷	并	
毒	毒	原文下作母，現依教育部異體字典改作毋。
爲	為	原文上作爫。
衆	眾	
聚	聚	
尊	尊	原文起始處作八。僧右上起始處同。
勝	勝	

原文	修訂	說明
關	關	
者	者	原文老部(耂)下有一點。原文有者部件的字，皆作同樣字形，如著、諸……
善	善	原文上部作羊
肉	肉	
値	值	真部件差異。有真部件者同此。
瞋	瞋	

訂正及修訂札記補錄

一、二〇一一版142頁14行「無問男女僧俗」一句，2002版（卷二、五一頁、11行）作「無間男女僧俗」。故無問男女僧俗之「問」字為錯植，因此903頁札記「無問」條應刪除。

二、修訂札記「稻芉經」第三條「稻芉經（62 首一二 四 15）」是為記錄「稻芉經疏十餘卷」條，故位置應訂正為「四頁16行」。

三、二〇〇八以前重排版「幷」用「並」取代處，二〇一一版未完整依2002版訂正。

四、2002版染污、污泥、穢污等污字字形皆用「污」，二〇一一版有四字錯植為「汙」。

五、2002版却、卻並用，二〇〇八版全部改作卻，二〇一一版未依2002版訂正

六、25頁經文「如人入闇・則無所見。」2002版《金剛經講義》前匯整經文「闇」作「暗」。